Vermischte Schriften

oder

philosophische Gedanken und Abhandlungen.

Von

Sebastian Mutschelle.

Drittes Bändchen.

Zwote verbesserte Auflage.

München, 1799.

bey Joseph Lindauer.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Es kömmt zwar bey dem, was man zu lesen erhält, nirgends darauf an, von wem — sondern ob es richtig und gut gesagt sey. Indessen möchte es doch für eine gewisse Klasse von Menschen, die aus dem uralten, bey so manchem Hofe in besondrer Gunst stehenden, und noch nicht ausgestorbenen Inquisitions-geschlechte abstammen, nicht überflüßig seyn, zu versichern, daß man in eine Schrift so verschiednen Inhaltes, wie die gegenwärtige ist, auch Gedanken und Abhandlungen von verschiednen Männern aufnehmen könne. Ob sie alle der Aufnahme würdig waren, und das hiezu erfoderliche hochzeitliche Kleid tragen, wird der Leser beurtheilen, und zugleich die Güte haben, auf das Ehrenwort des Aufnehmers

zu

zu glauben, daß man bey der Auswahl immer eine gute, gemeinnützige Absicht, und überall Achtung für die Menschheit im Auge hatte. Sind je zuweilen einige Gebrechen, auch etwas schärfer gerügt; so geschah es wahrlich nicht, daß hiedurch nur im mindesten Glück und Ruhe sollten gestört, sondern vielmehr jene gehoben, und diese dauerhaft befördert werden. Es mag freylich Aerzte geben, die sich bey der fortwährenden Krankheit ihrer Patienten besser, als bey Herstellung deren Gesundheit befinden; aber sollte man um der wenigen Afterärzte willen die vielen Kranken alle an der Auszehrung sterben lassen? — Bey der Abhandlung über das eigentliche Bittgebeth möchten es die bescheidnen Schriftweisen dem Verfasser sogar Dank wissen, daß er sie auf die Schwäche so mancher Vernunftbeweise aufmerksam machte, eben dadurch aber ermunterte, entweder bessere an ihre Stelle zu setzen, oder sich hier ganz aus dem Gebiethe der Philosophie in jenes der Theologie und Offenbarung zurückzuziehen. Sind übrigens manche Theosophen mit dieser Abhandlung gleichwohl nicht zufrieden, so dürften es manche Philosophen

losophen mit jener über Realität und Negation noch weniger seyn. Wozu dieß feine Speculiren? — werden sie sagen. Antwort: Dazu, damit man einmal aufhöre, uns mit unnützer und falscher Speculation zu quälen. Man kann, wenn man ein Spinnengewebe in alle seine gebrechliche Fäden auflöset, noch eine andre viel ehrwürdigere Absicht haben, als sich mit einem bloßen Spinnengewebe zu unterhalten; man kann es thun, um darzulegen, daß es nichts weiters, als ein Hirngespinnst sey, was man bisher als Gegenstand eines wichtig- und tiefsinnigen Studiums ansah; damit man nicht ferner Zeit und Köpfe damit verderbe, sondern beyde auf andre mehr gemeinnützige Gegenstände wende. Das Reich der Wahrheit erweitern, jenes der Irrthümer und Blendwerke zerstören — beydes ist großes Verdienst; — möchte es das Verdienst dieser Schrift seyn!

Inhalt.

I. Ueber Liebe zu sich und andern. Seite 1

II. Was sagt uns die Vernunft vom eigentlichen Bittgebethe? 21

III. Ueber die Folgen unsrer Handlungen. 83

IV. Von einigen Irrlichtern, welche noch immer einige Philosophen aufstecken. 101

1. Realität 103

2. Negation 129

V. Zufriedenheit 160

VI. Gleichnisse und Erzählungen 175

VII. Was ist vorzüglich mein? 197

VIII. Flieh nicht unnöthig, und vergeblich. Stärke dich! 203

IX. Ueber das Gemeinbeste. 207

X. Verschiedene Gedanken. 214

Ueber

I.

Ueber Liebe zu sich und Andere.

Ein Nachtrag zur Schrift:

Ueber das sittliche Gute.

„Wohlwollende Liebe gegen andere, vorzüglich „vernünftige Geschöpfe, gegen alle und „jede ist das sittliche Gute, das unsere reinste „Hochachtung, und alles mögliche Streben ver= „dient, nach dieser Achtung zu handeln; wohl= „wollende Liebe überall, wo wir sie finden, über „alles zu schätzen, und wo wir können, mit Thä= „tigkeit zu erweisen, und mit Freude zu üben."

So heißt es am Ende in der Abhandlung **über das sittlich Gute**, und man will dort so= wohl die **Gottes=** als **Selbstliebe** aus dieser **Liebe zu Andern** herleiten.

Dem Verfasser jener Abhandlung sind schon vor der zweyten Auflage derselben über diese Ableitung, und die Behauptungen, die ihr zum Grunde liegen, Bedenklichkeiten aufgestossen, mit denen er aber damals noch nicht genug im Reinen war, um etwa in einem Anhange davon zu sprechen, und alles, was ihm eine Berichtigung zu fodern schien, berichtigen zu können. Jetzt, da er die Sache mehr überdacht, und Muse dazu hat, eilt er, dieß einsweilen in diesen vermischten Schriften und Abhandlungen zu thun. Bey einem so wichtigen Gegenstande, als die Bestimmung des sittlich Guten ist, kann keine Genauigkeit zu groß seyn, und keine Berichtigung zu frühe kommen.

Gegenwärtig wird er die doppelte Liebe, zu sich und Andern zusammenhalten, und über die **Liebe zu Gott** eine besondere Abhandlung folgen lassen.

Und hier tritt nun die Frage ein: „Soll man die **Liebe zu Andern** aus der **Liebe zu sich**, oder umgekehrt, die Selbstliebe aus der Nächsten- und **Bruderliebe** ableiten? Oder ruhen etwa beyde auf einem gemeinschaftlichen Stamme?“

So lange man einzig bey der ersten Frage, über die Art der Ableitung der einen aus der andern Liebe, verweilt, so kann es Einem, dem's um reine Sittlichkeit, und um sichere Ausübung derselben zu thun ist, allerdings so vorkommen, als wäre es in dieser Absicht zuträglicher, seine Selbstliebe auf Bruderliebe zu gründen. Denn sobald man umgekehrt zu Werke geht, und den **Mitmenschen** darum lieben **will**, weil man sich lieben **soll**, so tritt die Gefahr ein, seine selbstsüchtigen Neigungen mit ins Spiel zu bringen, und vielmehr auf diese, als auf reine Sittlichkeit und reine Selbstliebe seine Bruderliebe hinaufzubauen, die aber dann auch im Grunde keine reinsittlich uneigennützige Liebe zu Andern, sondern bloß eigennützige Selbstsucht seyn würde. Dagegen wenn man sein Leben und seine Gesundheit darum bewahrt, seine Kräfte und Fähigkeiten an Leib und Seele darum ausbildet, damit man seinem Mitmenschen um so mehr zu seinem Besten dienen möge (d. h. wenn man Selbstliebe auf Bruderliebe gründet): so ist, wie es scheint, den selbstsüchtigen Neigungen, als Haupttriebfedern, aller Einfluß abgeschnitten, und reine Tugendliebe gedeiht.

Man liebt den Bruder, weil dieß schön, gut und recht ist, und vervollkommnet nach der Vor-

schrift der Selbstliebe sich, weil dieß dient, jene schöne reine Bruderliebe mit einer um so größern Wohlthätigkeit für Jeden, und in einem um so weitern Umfange für Viele zu üben. Allgemein wohlwollende Liebe zu Andern, mit Kraft und Thätigkeit, stammt gewöhnlich mehr aus dem vernünftigen Wohlgefallen an der reinen Güte und sittlichen Schönheit derselben, als aus der sinnlichen Neigung zu den Menschen her. Dagegen ist die starkthätige Liebe zu sich selbst, so bald sie obenan steht, gewöhnlich mehr auf sinnliche Neigung, als auf vernünftige Achtung gegründet. Wo sich die Bruderliebe auf die reine Liebe zum Guten, und die Selbstliebe auf Bruderliebe stützt, da haben alle Handlungen, sie mögen sich auf uns oder auf Andere beziehen, eine lautere Urquelle, aus der sie entspringen.

Dieß mochte wohl die Hauptursache seyn, warum in jener Schrift **über das sittliche Gute** die **Liebe zu Andern** die oberste Stelle erhielt, und die **Liebe zu sich** ihr untergeordnet worden. Es schien hiedurch für reine Sittlichkeit in unsern Handlungen besser gesorgt zu seyn. Und dieser Ueberzeugung lebe ich noch. Jedem, der glaubt, er müße eine dieser doppelten Liebe aus der andern herleiten, würde ich zur praktischen Ausübung

seiner Pflichten, und zur Erzielung reiner Sittlichkeit die Anweisung ertheilen: „Vervollkommne vielmehr dich zum wohlthätigen Dienste für Andere, als Andere zum Dienste für dich; oder, was eines ist: liebe vielmehr dich so, daß du die Foderungen der Bruderliebe erfüllen mögest — dieß ist schön, und löblich vor Gott und Menschen — und liebe nicht umgekehrt Andere darum, damit sie um so gewisser die Foderungen deiner Selbstliebe zufrieden stellen — dieß artet gar zu leicht in eigennützig = niedrige Selbstsucht aus."

Indessen dürfte diese Art praktischer Anweisung nur für den gedachten Fall die richtigste seyn, wenn man nämlich für nöthig hält, die eine Liebe aus der andern, die Selbst = aus der Bruderliebe oder umgekehrt abzuleiten. Wie wäre es aber, wenn die Liebe zu Andern, und zu sich nicht wie Vater und Sohn in der auf = oder absteigenden Linie sich verhielten, sondern wie zwey Brüder oder Schwestern eines gemeinschaftlichen Stammvaters wären, die nicht im verschiednen Grade untereinander, sondern in eben demselben nebeneinander stünden? Dahin scheint auch der weise Lehrer des Evangeliums zu deuten, da er nicht sagt: „Liebe den Nebenmenschen, um dich — oder dich, um den Nebenmenschen zu lieben" —

sondern: „Liebe den Mitmenschen, wie dich selbst.“ Hier wird Selbstliebe und Nächstenliebe nicht unter- und nicht übereinander, sondern nebeneinander, eine der andern gleich gestellt: „Liebe den Mitmenschen, wie dich.“ Laßt uns sehen, ob diese in der höchsten Popularität vorgetragne Regel nicht auch nach der höchsten philosophischen Strenge die richtigste sey!

Wenn ich mich in der Absicht vervollkommne, um andern zu ihrem Besten um so vollkommner dienen zu mögen, so ist hiemit zwar der Gefahr vorgebeugt, mich eigenliebig zu hoch zu erheben: Aber es dürfte dabey eine andere Gefahr haben, mich etwa zu tief zu erniedrigen. Thue ich, was ich an mir thue, nur darum, um durch Ausbildung meiner Talente desto mehr Gutes und Liebes Andern zu thun; so behandle ich mich ja als bloßes Mittel und Werkzeug für Andere. Nun finde ichs unrecht, und glaube meinen Mitbruder zu tief herabzusetzen, wenn ich ihn bloß als Mittel und Werkzeug für meine Wohlfahrt gebrauche: Ist es nun nicht eben so unrecht, und bin ich nicht eben so sehr herabgewürdigt, wenn ich bloß ein Mittel und Werkzeug für die Seinige werde?

Dieß sehe ich freylich leicht ein, daß es nicht so viel Gefahr hat, mich zu vernachläßigen, als

ihn. Die Neigung der Selbstliebe und das Gefühl eigner Bedürfnisse wirkt allzulebhaft. Da der fremde Bedürfnisse, die mir nur durch Vorstellung und nicht durch wirkliche volle Selbstempfindung gegenwärtig sind, bey weitem nicht so lebendig gefühlt werden; so ist es ganz wohl gethan, hier es nicht auf bloße instinktartige Hinneigung und schwache sympathetische Theilnahme ankommen zu lassen, sondern laut und dringend zum entschloßnen dienstbaren Willen, und thätigen Beystande für den Mitmenschen aufzufodern. Allein diese Auffoderung zur Liebe für Andere so hoch treiben, daß man dem Nebenmenschen sich selbst, der Liebe zu ihm die Liebe zu sich nur lediglich als Mittel und Werkzeug unterordnet, dieß möchte bey all löblicher Absicht, sich vor Selbstsucht und Gleichgültigkeit gegen Andere zu bewahren, doch auch wieder, wie man sagt, dem Guten zu viel gethan seyn.

Denn man frage nur einmal den liebreichen Prediger, der uns so nachdrücklich die Liebe zum Nebenmenschen einprägt: „Was soll ich denn an meinem Mitbruder lieben? Etwa seine natürlichen körperlich- und geistigen Vorzüge und Talente — seine Rechtglaubigkeit — seine sittliche Vollkommenheit? Aber dieß würde die Liebe zu

Andern nur auf Einige einschränken, und nicht auf Alle ausdehnen. Würde mich nur die mit herrlichen Naturgaben reichlich versorgten, die rechtgläubigen, gutgesitteten und sittlich guten Menschen, aber nicht alle Menschen lieben heißen. — Dagegen wird der weise Prediger sogleich erwiedern: „Deine Menschenliebe muß allgemein seyn, muß alles, was Mensch ist — schön oder häßlich, scharf= oder stumpfsinnig, wahr= oder irrgläubig, gut oder böse — umfassen."

Ja wahrlich **alles, was Mensch ist**, und sohin schon darum, **weil es Mensch ist** — Nur so kann allgemeine Menschenliebe herauskommen. Nehmt meinem Mitbruder alle jene Eigenheiten und Vorzüge des Körpers und Geistes, die sonst Liebe, Zuneigung und Achtung zu erwecken so geschickt sind; aber laßt ihm nur dieß noch, daß er ein **Mensch** sey, so hat er immer noch vollen Anspruch auf meine Liebe und Achtung, auf meine gerechte und wohlthätige Begegnung.

Was mich also meinen Mitmenschen zu lieben bringt, ist in ihm nicht lediglich der schöne, der gelehrte, der tugendhafte, der an Leib und Seele wohlgebildete Mensch, sondern auch schon der **Mensch überhaupt**. Wollte meine Liebe

sich einzig auf jene besondere Eigenheiten und Bestimmungen gründen, so müßte sie sich auf wenige einschränken und viele ausschließen; nur, da sie die **Menschheit überhaupt** im Auge hat, kann sie alle umfassen.

Ist aber dieß, und hat es einmal seine Richtigkeit mit der Regel — „Du sollst im Menschen die Menschheit achten:“ so zeigt sich offenbar genug, daß hierunter Selbstliebe so gut, als Nächstenliebe, und Nächstenliebe nicht weniger, als Selbstliebe begriffen ist. Sie sagt uns: Achte den Menschen überhaupt in **dir** und **Andern**; gerecht und gut sey deine Gesinnung und Handlung gegen dich und Andere. Du bist nicht weniger ein Mensch, als dein Mitmensch, und dieser ist so gut einer, als du. Diene dem Mitbruder, ohne dich, und diene dir, ohne ihn auf die Seite zu setzen, ohne ihn zum bloßen Werkzeuge und Mittel für dich zu gebrauchen, und ohne dich zum bloßen Werkzeuge und Mittel für ihn zu machen. Habe Achtung für die Menschheit in dir, ohne darum die im gleichen Maaße gebührende Achtung für die Menschheit in Andern aus dem Auge zu verlieren; und habe Achtung für die Menschheit in Andern, ohne sie der Menschheit in dir zu versagen.“

Hiebey wird es beynahe überflüßig seyn, noch zu erinnern, daß unter Menschheit die mit Vernunft und Freyheit begabte Natur des Menschen gemeynt sey. Denn wodurch unterscheidet er sich von Thieren, wodurch ist er Mensch, als durch eben dieselbe? Fänden sich um uns her, noch andere veknünftig-freye Wesen, so müßte der Ausdruck — „Achte die Menschheit in dir und Andern" — in den noch allgemeinern abgeändert werden: „Achte das vernünftig freye Wesen in dir und jedem, mit dem du in Gemeinschaft lebst, von ihm zu empfangen, und ihm zugeben durch Dienste und Gegendienste Anlaß hast."

Immer muß aber die Achtung für sich der Achtung für Andere zur Seite gehen, denn sonst möchte sich hier leicht der Spruch bewähren: „Wer sich selbst nicht gut ist, wie kann ers Andern seyn (Qui sibi, nequam, cui bonus)"? Wer sich selbst wegwirft, sich bloß als Werkzeug gebrauchen, und als Sache behandeln läßt, macht sich gewöhnlich eben so wenig daraus, Andere, so bald er Macht hat, auf gleiche Art zu gebrauchen, und zu behandeln. Wer vor Tyrannen so niederträchtig kriecht, und heuchelt, als ers nur vermag, wird eben so leicht selbst einer, so bald er kann. Wer keine Achtung für die Menschheit im Andern

hat,

hat, wird sein ungerechter Bedrücker, und wer keine für sich hat, desselben freywilliger Sklave und Speichellecker. Der Mangel an dieser Achtung für den Menschen als Menschen in eigner und fremder Person hat die Welt mit all dem Unheile angefüllt, das Muthwille, Uebermuth und Tyranney auf der einen, und Kleinmuth, Niedergeschlagenheit und Sklavensinn auf der andern Seite nur immer stiften konnte.

Wohlwollende Liebe gegen Andere wird mir zwar noch immer eine heilige, ehrwürdige Tugend seyn; aber es dünkt mir nun nicht recht gethan, sie, wie in der Schrift über das sittlich Gute geschehen ist, so hoch anzusetzen, daß ihr die Liebe zu sich selbst ganz untergeordnet, und der Mensch nur darum aufgefodert werde, sich selbst zu lieben, damit er Andere um so wohlthätiger lieben möge. Vielmehr möchte ich künftighin die Beyden, die Selbst- und Nächstenliebe aus dem einen gemeinschaftlichen Stamme und aus der Vorschrift ableiten: „Achte den Menschen, und die Menschheit überhaupt, in dir und dem Mitbruder; in dem Einen so gut, als in dem Andern; liebe ihn, wie dich, und dich, wie ihn, da er nicht weniger ein Mensch, als du — und du nicht weniger einer, als er, bist.

Selbst-

Selbstachtung, Selbstschätzung, Achtung der eignen vernünftig denkenden und frey wollenden Menschennatur wird uns auffodern, und derselben würdig zu betragen, wird uns zu jenem heiligen Stolze heben, von dem der Dichter sagte: Sancta superbia, hominem occupa! Dieß wird aber nicht jener unedle Stolz seyn, der indem er uns in unserm eignen Auge erhöht, Andere vor demselben herabwürdigt, oder verachtet. Vielmehr dient er, Andere eben so achtungswerth, als uns selbst, zu finden, sie mit eben so viel Achtung, als uns, zu ehren. Dieser edle Stolz, oder diese Selbstachtung gründet sich ja auf die vernünftig freye Menschennatur, nicht weil sie meine Natur, sondern weil sie vernünftig freye Natur ist, die sich im Mitmenschen so gut, als in mir findet, und in ihm gleiche Achtung, als in mir, verdient. Durch Achtung für die Menschheit, oder den Menschen überhaupt kann ich mich heben, aber nie über den Mitmenschen hinaufheben. Ich mag im edlen Stolze auf die Menschheit meine Schwingen so weit ausspannen, damit so hoch anstreben, als ich will; so trage ich immer den Nebenmenschen, eben darum weil er Mensch, wie ich, ist, darauf mit. Ich kann als Mensch unter den Menschen (Mitbruder) nicht herabsinken, aber auch nicht über ihn emporsteigen. Ich muß

ihn, wie mich, und mich wie ihn, achten und lieben.

Achtung der Menschheit an sich wäre also Selbstliebe, Achtung der Menschheit an Andern — Nächstenliebe; und zwar muß hier gleiche Liebe, gleiche Achtung seyn, weil es gleiche Menschheit ist.

Es sind bisher die Ausdrücke Selbstachtung und Selbstliebe, Achtung und Liebe des Mitbruders unter- und füreinander gebraucht worden. Man könnte wohl fragen, ob sie wirklich so gleichbedeutend seyen, ob sie in der gewöhnlichen Umgangs- und Volkssprache als gleichbedeutend genommen werden, und wenn dieß nicht ist, welcher von beyden Ausdrücken dem andern vorzuziehen; welcher vor dem andern richtiger zur Bezeichnung und etwa zur Beförderung reiner Moralität angemeßner sey.

Man meynt mit dem Wort Liebe sonst nur allzugewöhnlich eine natürliche Zu- oder Hinneigung zu dem Gegenstande, den man liebt; dieser mögen nun wir selbst, oder Andere seyn. Nach diesem Sinne giebt es kein Geboth der Liebe, da sich Neigung nicht gebiethen läßt; gegen uns selbst

zwar

zwar immer auf eine unwillkührlich nothwendige Weise Platz greift, gegen Andere aber eben so unwillkührlich bald Zuneigung bald Abneigung gefühlt wird. Oft genug kann man auch vom gemeinen Menschenverstande, wenn er sich gerne einen Vorwand zu seiner Lieblosigkeit oder seinem Hasse erkünsteln will, den Einwurf hören: „Man kann doch nicht alle Menschen gleich lieben; man kann unmöglich seiner Natur gebiethen, Liebe und Zuneigung gegen den Menschen zu fühlen, der oft schon beym ersten Anblicke, oft bey längerm Umgange und zunehmender Kenntniß Mißbehagen und Abscheu erweckt. Es giebt Leute, die einem sogleich ordentlich zuwider sind, und wieder Leute, die man sogleich vom Herzen lieb haben kann."

Diesem Einwurfe muß und kann man nun mit allem Rechte antworten: „Du redest von der Liebe als **Neigung**, die aber nicht gemeynt seyn kann, wenn von ihr als **Geboth** und **Pflicht** die Rede ist. Neigung kannst du nicht haben, wie du willst, sondern wie du fühlst. Dagegen das Geboth und die Pflicht der Liebe kannst und sollst du gegen Jedermann üben. Dieß geschieht, wenn du den freyen entschloßnen Willen fassest, jedem der Mensch ist, wohlwollend, wohlthätig und gerecht, keinem feindselig, ungerecht und nachtheilig

zu

zu begegnen. Für diesen festentschloßnen Willen scheint es nun weit angemeßner, und zur Hebung aller Zweydeutigkeit weit bestimmter gesprochen, wenn man ihn mit dem Worte der **Menschenachtung** bezeichnet, die frey und vernünftig ist. Als mit dem Worte der **Menschenliebe**, die so oft unfreye, blende und unvernünftige Neigung und Leidenschaft seyn kann. Selbst da man von Selbstliebe redet, wie gefährlich und sündhaft würde es seyn, hier nach bloßer Neigung, und nicht vielmehr nach vernünftiger Achtung gegen uns (gegen den Menschen und die Menschheit in uns) zu handeln? Nach der ersten verfährt man ja ohnehin so gewöhnlich, aber man sieht wohl, mit welchem Nachtheile für seine Gesundheit und sein Leben, für die pflichtmäßige Bewahrung, Ausbildung und Verwendung seiner Körper- und Geisteskräfte, mit welchem Nachtheile für sich und Andere dieß geschieht, und überhaupt in welche unvernünftige Liebe alsdann diese Selbstliebe ausartet.

„Soll man also künftig nicht mehr sagen: Liebe dich, liebe den Mitbruder — sondern vielmehr: Achte dich und den Mitbruder, und in beyden, den Menschen? Dieß scheint, gegen den allgemeinen, und selbst durch das Evangelium (liebe

den

den Nächsten, wie dich) geheiligten Sprachgebrauch zu sehr anzustoßen, und eine unnöthige, wo nicht gar unreife und gefährliche Neuerung zu seyn."

Auf diese Frage folgt hier eine doppelte Antwort, erstens:

Das Gesetz — „Liebe den Nebenmenschen, wie dich, und dich wie ihn" — kann eine doppelte Bedeutung annehmen. Entweder will man dadurch auf dasjenige andringen, was man dem Menschen (in sich und Andern) zu erweisen hat, oder auf die Art, wie mans ihm erweisen soll. Man kann entweder die Pflichten selbst im Sinne haben, die man dem Menschen schuldig ist, oder die Art und Weise sie zu erfüllen.

Nimmt man das Geboth im ersten Sinne, nach dem man es gewöhnlich nimmt, so kann man meinetwegen den Menschen wohl zurufen: „Liebet!" aber man bewahre dabey sich und Andere vor dem so leicht mit einschleichenden Mißverstande, hier vielmehr eine sinnliche Liebe und Zuneigung, als eine vernünftige Liebe und Achtung zu meynen. Dieß würde wahrlich nicht evangelisch seyn, weil es nicht einmal vernünftig wäre. Wollte

ich

ich meine Zuhörer zur Erfüllung ihrer Pflichten gegen sich und Andere durch den Zuruf auffodern, „liebet euch und Andere;“ — so würde ich beysetzen: „Ich meyne hier keine sinnliche Liebe aus Neigung, die sich nicht befehlen läßt, sondern eine vernünftige aus Achtung, die vom Evangelio und unsrer Vernunft gebothen ist. Liebet euch, und Andere wie euch, d. h. habet Achtung auf gleiche Weise für den Menschen und die Menschheit in euch und Andern, und thut, was diese Achtung durch ein gerechtes und wohlthätiges Betragen gegen euch und euren Mitbruder im Werke darlegt.“

Es ist aber daraus sichtbar, daß man hier unter **Liebe**, wo man sie für den Inbegriff aller Pflichten der Güte und Gerechtigkeit gegen den Menschen nimmt, nicht das, was man so gewöhnlich und ganz **eigentlich** darunter meynt, sinnliche Neigung, sondern, sollte es auch etwas **uneigentlich** gesprochen scheinen, vernünftig-thätige Achtung verstehen müße.

Nimmt man aber das Geboth der Liebe in jenem zweyten Sinne, von dem oben gesagt worden; versteht man darunter nicht das, **was** man zu thun hat, sondern **wie** man es thun soll: so

kömmt ihm eine ganz **eigentliche**, keines Mißverstandes fähige, und keiner erzwungnen Auslegung bedürftige, und zugleich eine erhabne, der reinen Menschenvernunft und selbst des Evangeliums würdige Bedeutung zu. Liebe dich und den Mitmenschen — kann nach diesem Sinne so viel heißen, als: „Thu **gerne** und **freudig**, was du dir und Andern schuldig bist, und strebe darnach, es immer lieber und freudiger zu thun; die Erfüllung aller der Pflichten, die dir gegen den Menschen in dir und Andern obliegen, werde dir immer mehr zum Vergnügen!" Jemanden das, was man ihm zu leisten hat, nicht aus Zwang, nicht mit Verdruß und Widerwillen, sondern gerne und freudig leisten, dieß heißt, ihn wahrhaftig lieben; nicht nur durch das, **was** man thut, Achtung für das Gesetz und die Menschheit, sondern auch durch die muntre freudige Art, **wie** mans thut, Liebe für den Menschen beweisen.

Kant nennt das evangelische Geboth — „Liebe Gott über alles, und deinen Nächsten wie dich selbst" — den Kern aller Gesetze. Aber, setzt er bey, was uns hier gebothen wird, ist nicht pathologische Liebe aus Neigung, sondern praktische aus Achtung. Gott lieben, heißt nach ihm, seine Gebothe **gerne** thun; und den Nächsten

lie

lieben wie sich, alle Pflichten gegen ihn, wie gegen sich, **gerne** ausüben. Nun steht es zwar nicht bey uns, vollkommne Lust an der Ausübung dieser Pflichten zu haben, aber doch darnach, als nach dem erhabensten Ziele zu streben, sich zu einer immer freudigern Erfüllung derselben zu ermuntern, und dadurch dem Urbilde reiner Moralität, der Heiligkeit zu nähern.

Hier haben wir also eine Bedeutung von Liebe, die zwar als Geboth nicht ausdrückt, was **wir** zu thun haben, sondern **wie** wirs zu vollbringen streben sollen. Diesem, und allem demjenigen, was bereits zuvor gesagt worden, zufolge, könnte das Geboth der Befolgung aller Selbst- und Nächstenpflichten etwa so ausgedrückt werden:

„Achte den Menschen in dir und Andern, erfülle alle die Pflichten, die aus dieser allgemeinen Achtung fließen, und strebe, sie mit immer größerer Freude und Munterkeit zu erfüllen, d. h. dich und Andere immer vollkommner zu lieben."

Nur könnte noch etwa gefragt werden, was es denn eigentlich für Pflichten seyen, die aus jener erwähnten Achtung hervorgehen, oder woher man sie mit Sicherheit erkennen möge? Die Antwort,

 die

die man hierauf geben kann, weiset uns auf das höchste allgemeine Prinzip der Sittlichkeit zurück, von dem theils in der Schrift über das **sittlich Gute**, theils in diesem Werke (II. Bändchen V.) hinlänglich gehandelt worden. Nach diesem obersten moralischen Grundgesetze sollst du nur das für erlaubt, für gebothen oder verbothen halten, wovon du wollen kannst, daß es **allgemein** erlaubt, **allgemein** gebothen oder verbothen sey — **Allgemein** für jedes vernünftige Wesen, für jeden Menschen — Drückt dieß nicht eben wieder eine solche allgemeine Achtung für den **Menschen** und die vernünftige **Menschheit überhaupt** aus, daß du sie in Andern so gut, als in dir ehren, dir nichts erlauben, was nicht allgemein auch Andern erlaubt, und keinem Andern nichts zur Pflicht anrechnen sollest, was nicht allgemein eines jeden, und auch deine Pflicht ist?

Durch gegenwärtige Erörterung scheint mir nun das, was in der oft gedachten Schrift über das **sittlich Gute** am Ende von der Selbst- und Nächstenliebe gesagt worden, hinlänglich berichtigt, und mit dem obersten Grundgesetze der Moralität in volle Uebereinstimmung gebracht zu seyn.

Was

II.

Was sagt uns die Vernunft vom eigentlichen Bittgebethe?

„Erhört Gott unser Bitten? Thut und gewährt „er manches bloß um unsrer Liebe willen, was „er ohne dieselbe nicht würde gethan oder gewährt „haben?“

Dieß ist die Frage, die von den Theologen schon so oft zu Gunsten des Bittgebethes entschieden worden, und nach deren Entscheidung beynahe allgemein vom großen und kleinen Haufen durch öffentliche Gebethe und Bittgänge bey besondern und allgemeinen Anliegenheiten verfahren wird.

Indessen ermangelt es nicht an Einwendungen aus bloßer Vernunft, und nicht nur bey philosophirenden Gelehrten, sondern selbst bey den Nachdenkenden unter dem Volke steht das Bittgebeth nicht immer in dem Ansehen, in dem es stand.

Man hat zwar jene Einwendungen und Zweifel zu heben, und das Bittgebeth, das man mit den Waffen der Vernunft bestritt, auch durch Vernunft zu rechtfertigen gesucht. Aber ist man nun darüber im Reinen und Klaren? Sind alle Kno-

ten gelöset, und alle Wolken zerstreuet? Ist weiter kein Krieg und Streit mehr, sondern allgemeiner Friede und Einhelligkeit? — Noch, allem Anschein nach, nicht.

Noch dürfte es also keine unnütze und überflüßige Arbeit seyn, den Gegenstand noch einmal in Ueberlegung zu nehmen, um etwa durch schärfere Prüfung des **Für** und **Wider** dem Ziele näher zu kommen. Dieß wollen wir, indem wir uns zugleich feyerlich verwahren, daß wir es hier lediglich mit Vernunft und Vernunftgründen zu thun haben, ohne uns in das Heiligthum der Offenbarung einzudringen, und Sitz und Stimme unter den Hohenpriestern und Schriftgelehrten zu fodern.

Zu unsrer Absicht wird es bey gegenwärtiger Untersuchung genug seyn, unser Augenmerk auf zweyerley zu richten: **einmal** auf Gott, zu dem wir bitten, und **dann** auf das, um **was** wir bitten. Aus beyden soll sich ergeben, ob, so weit unsre Vernunft hier einen Ausspruch thun mag, das Bittgebeth schicklich und wirksam sey; ob es Gott der Allweise verlangen und erhören könne, und der Mensch ihm obliegen solle.

Erster Abschnitt.

Wie zeigt sich das Bittgebeth, wenn man auf Gott sieht, zu dem man bittet.

Menschen tragen wir unsre Bitte vor, weil sie oft von selbst nicht wissen, woran es uns mangelt; wir legen ihnen die Gründe unsrer Bitte dar, weil sie oft von selbst die Gerechtigkeit derselben nicht einsehen; wir suchen sie wohl auch durch unser zudringliches Flehen, durch unsre demüthige Stellung, durch Ton und Gebärde mit einer Art von Gewaltthätigkeit zu bestürmen, weil sie von selbst nicht helfen wollen, sondern zu hartherzig erst durch Seufzer und Thränen müßen erweicht, oder zu hochmüthig und eitel erst durch Demüthigung müßen geschmeichelt werden. Hätten wir aber einen Mann vor uns, der um all unsre Noth zum voraus weiß; der besser, als wir selbst, was uns in jedem Falle wahrhaft gut sey, versteht; gütiger, als wir selbst, gerne immer das Beste giebt: würden wir da wohl nöthig haben, erst lange mit unsern Bitten an ihn zu dringen? Müßten wir nicht vielmehr fürchten, ihn zu beleidigen, da wir ihn wie einen Mann behandeln, dessen Härte man durch Zudringlichkeit erweichen,

dessen Hülfe man durch Demüthigung erschmeicheln müße?

Wir wollen uns zween Regenten denken. Der Eine verlangt von seinen Unterthanen nichts weiters, als daß sie, gehorsam seinen Gesetzen, alles Unrecht gegen einander meiden, und mit Liebe, Eifer und Thätigkeit an eignem und fremden Glücke, an eigner und anderer Vervollkommnung arbeiten. Dieß ist ihm genug, um seinen ganzen Beyfall zu verdienen, um sie (die Untergebnen) seiner väterlichen Fürsorge werth zu halten, und ihnen Schutz und Hülfe in all ihren Nöthen mit all möglicher Weisheit und Liebe zuzuwenden. — Dagegen will ein anderer Regent, daß seine Untergebnen ja recht oft zu ihm kommen, daß sie um alles, was sie bedürfen, ihre Suppliken bey ihm einreichen, und er macht nicht lediglich ihr eignes Wohlverhalten in Ausrichtung ihrer Bürgerpflichten, sondern noch dazu ihr Bitten und Bethen zu einer Hauptbedingung, ohne deren Erfüllung er in so manchem Falle durchaus nicht helfen will, mag auch übrigens der Hülfsbedürftige ein noch so fleißiger, arbeitsamer und rechtschaffner Unterthan seyn.

Welcher von diesen beyden Regenten wird unsre vorzügliche Achtung haben, und sich mehr

dem Begriffe nähern, unter dem wir uns den König der Könige vorstellen müßen, wenn wir nicht auf eine desselben unwürdige Weise von ihm denken wollen?

Ich kenne zween reiche Männer einer großen Stadt. Der erste erkundigt sich im Stillen um die Familien, die im Verborgnen darben, um die Thränen, die von ohnmächtigen und schamhaften Wittwen und Weisen geweint werden; und er sendet Hülfe den dürftig und würdigen Armen, ohne gebethen zu seyn. — Der zweyte hört von manchen Bedrängnissen und Bedrangten, die man seiner Liebe und Freygebigkeit empfehlen will, und er spricht: „Nun warum kommen sie nicht? Sind sie zu stolz, um zu bitten? Sie sollen mir ihre Aufwartung machen, und ich werde zu thun wissen.“ — Wer von diesen beyden schwingt sich durch Aehnlichkeit zu Gott auf, und zu wem von diesen beyden würdigt man Gott herab, da man ihn als einen Reichen und Mächtigen darstellt, der so oft durchaus gebethen seyn will, wenn er helfen soll?

Zwar weiß ich, was man dagegen erwiedert. „Ey doch — heißt es — was für Einwendungen! lauter alt, aber neu aufgewärmtes Zeug gegen

das Bittgebeth! Man weiß wohl, daß man Gott seine Bitte nicht darum vortragen müße, um ihn von unsern Bedürfnissen zu verständigen, oder seine schlummernde Gefühle der Liebe und Barmherzigkeit gegen uns zu wecken. Es ist seine Natur, allwissend, allweise und allgütig zu seyn. Nicht um seinet- sondern um unsertwegen will er, daß wir ihn bitten sollen."

Um unsertwegen? Wie ist das zu verstehen? — „Ganz leicht, — erwiedert man — Wir sollen unsre Bedürfnisse und Mängel, unsre Ohnmacht und Abhängigkeit recht tief und lebendig fühlen; unsren Glauben und Zutrauen auf Gottes Allmacht und Allgüte wecken; uns für seine Gaben empfänglich, zum guten und tugendhaften Gebrauche derselben bereitwillig und gerüstet darstellen, und darum mit Eifer und Inbrunst darnach verlangen. Dieß alles geschieht, wenn wir Gott in tiefer Demuth und hohem Glauben unsre Bitten vortragen, und zu ihm mit heißer Andacht und kindlicher Zudringlichkeit flehen und rufen — vieler andern heilsamen Vortheile, die uns das Bitten und Bethen gewährt, nicht zu gedenken, da sie jedem von selbst einleuchten, als: daß durch bloße Hinwendung zu Gott unser Herz sich gleichsam vom Irdisch- und Sinnlichen losreißt;

reißt; sich zur Urquelle alles Guten, zum Muster aller Vollkommenheit aufschwingt, dadurch die Reize und Macht der Sinnlichkeit und sinnlicher Neigung niederschlägt, die Achtung und Liebe gegen Tugend und Reinheit belebt u. s. w.

Dieß ist nun wohl die Hauptbrustwehre, die man um das Bittgebeth aufwirft, um es gegen die Anfälle einer, wie man sagt, klügelnden Vernunft sicher zu stellen.

Verstehe ich recht, was hier gesagt worden, so besteht es darinn: „Gott will gebethen seyn, nicht um seinetwillen; aber doch daß der Mensch ihn bitte, das will er um des Menschen willen; weil ein solches Bitten unsre religiösen und moralischen Gesinnungen fördert, unser Herz zur Demuth, zum Glauben und Zutrauen, zur schuldigen Achtung und guten Verwendung der göttlichen Gaben stimmt, und uns so derselben empfänglich, und der Erhörung würdig macht.“

Hiemit gesteht man aber selbst, daß jenes, was dem Bittgebethe Empfehlung und Erhörung verschaffen soll, nicht eigentlich das Bitten an sich, sondern die religiöse und moralische Gesinnung sey, die man damit vereint, dabey oder dadurch weckt, und belebt.

Nun

Nun sind wir darinn ganz einig, daß uns nichts als allein ein guter, religiöser und moralischer Sinn, nichts, als ein guter Gott und der Tugend ergebner thätiger Wille des göttlichen Wohlgefallens und Segens, der göttlichen Gaben und Gnaden empfänglich und würdig mache. — Nicht das Bitten und Rufen: Herr, Herr! sondern das Streben und Aufbiethen all unsrer Kräfte, um den Willen unsers Vaters im Himmel zu thun.

Will man aber jenes Bitten und Rufen, ob man ihm gleich für sich allein keinen Werth zugesteht, doch dadurch empfehlen, weil es diesen religiösen moralischen Sinn hervorbringt, oder gewöhnlich mit sich vereinbart; so kann man hierauf antworten: Das Bittgebeth an sich ist gar nicht das eigentliche Mittel, jene sittlich guten Gesinnungen zu befördern, sondern vielmehr geeignet, ihrer Reinheit Abbruch zu thun, und kann nie, auch in Vereinigung mit derselben, zu einer verdienstlich oder Gott gefälligen Handlung erhoben werden.

Ein forschender Blick in uns selbst, in unser Herz und Gewissen giebt uns Kenntniß unsrer Bedürfnisse, Mängel und Fehler, Kenntniß unser

selbst

selbst und Demuth. — Betrachtung der Werke Gottes in der ganzen Natur, und besonders im Menschen nach seiner physisch- und moralischen Anlage kann und wird uns mit glaubiger Ueberzeugung von Gottes allweiser Güte und Heiligkeit, von seiner Vergeltung und Gerechtigkeit erfüllen, und Hochachtung, Dankbarkeit, Liebe und Zutrauen in unsre Seele leiten. Aufmerksamkeit auf das, was der Höchste durch Vernunft und Gewissen zu uns spricht, läßt uns sein heiliges, in unser Herz geschriebnes Gesetz, und die große über alles gehende Achtung, die wir ihm schuldig sind, nicht verkennen. Wiederholte, vor Gott dem Allheiligen, gefaßte Entschlüsse, nach dem Einen, was vor allem noth ist, nach Tugend und Gerechtigkeit zu streben, an Verbreitung eines göttlichen Reiches auf dieser Erde zu arbeiten, überall dem, was löblich, ehrbar, gut und recht ist, nachzustreben — diese werden nebst einer fortwährenden Wachsamkeit über uns selbst, unsre religiöse und moralische Gesinnungen erhöhen und befestigen, sie zur Behauptung der Menschenwürde lebendig und thätig machen, und frohe zutrauliche Aufsicht zu Gott, und frohe tröstende Aussicht in die Zukunft öffnen. So ein Durchforschen seiner selbst, so ein Betrachten der Werke Gottes, so eine erneuerte Achtung für sein heiliges Gesetz, so

eine

eine Aufmerksamkeit auf sich und sein Herz, so eine Aufsicht zu Gott dem gütig weisen Vater und gerechten Vergelter — dieß, und nicht das Bittgebeth ist das eigentliche Mittel, in unsrer Seele Demuth und Glauben, Zutrauen und Liebe, Tugend- und Gerechtigkeitssinn zu wecken und zu mehren. Beym Bittgebethe können sich diese Gesinnungen nur nebenher, und in so ferne äußern, als sie schon vorher durch unser Forschen und Betrachten, durch unser festes Wollen und thätiges Streben bereits entstanden und vorhanden sind. Das Bittgebeth selbst aber ist so wenig das eigentlich schickliche Mittel, sie keimen oder wachsen zu machen, daß es vielmehr dem Wachsthume und der Reinheit derselben Abbruch thut, oder doch nie in einem vernünftigen Zusammenhange mit ihnen steht.

Scheint dieß aber nicht wirklich zu viel gesagt, und das Bittgebeth hiedurch vor dem Richterstuhle der Vernunft nicht gar zu sehr erniedrigt? — Man lese weiter, und urtheile! —

Unser Bitten und Bethen stammt sehr oft, selbst zufolge der gewöhnlichen Anweisungen dazu, aus Mangel an Tugend her, und führt nie zu reiner Sittlichkeit hin.

Es

Es giebt Menschen, die nichts Unangenehmes zu tragen, und nichts Angenehmes zu entbehren wissen, die bey jedem Uebel und jedem Verlurste äußerst empfindlich und ungeduldig, Himmel und Erde bewegen, zu Menschen und Gott um Hülfe rufen, und nachdem sie lange genug ihr ungestimmes Verlangen im Bittgebethe genährt haben, nun, wenn ihr Bitten ohne den gewünschten Erfolg bleibt, noch tiefer in traurige Klein- oder Mißmuth hinsinken. Wie weit zuträglicher zur Uebung und Stärkung ihres Tugendsinnes wäre es ihnen gewesen, wenn sie von Jugend auf gelernt hätten, in dem, was von ihnen abhängt, ihre Pflicht zu thun, und in Rücksicht dessen, was auf Gottes Anordnung beruht, nicht der heftig begehrenden Neigung nachzuhangen, sondern sich in Gottes Willen, in gutes und schlimmes Wetter zu fügen, beydes zu eigner Vervollkommung zu nützen, ruhig den weitern Erfolg zu erwarten, und immer von des Höchsten Güte und Weisheit gewiß zu seyn, daß er alles aufs Beste hinausführen werde? Statt dessen haben sie nun gelernt, in jedem widrigen Schicksale nur eifrig zu bitten, und, wie man sagt, im Gebethe mit Gott gleichsam so lange zu kämpfen und ringen, bis er sie segne — das heißt, ihre Ungeduld selbst im Gebethe durch aufgeregte Gefühle und leidenschaftliches Verlangen zu nähren,

ren, sie ja bis zu einem recht hohen Grade zu treiben, und Gott wie einen harten oder eiteln Großen anzusehen, dem man die Zusage abringen, oder abschmeicheln soll.

Ist hier nicht ein Gebeth, wie es so mancher Bittende verrichtet, und so mancher Vertheidiger des Bittgebethes dazu anweiset? Und doch ist es hier gewiß nicht die Erweckung oder Belebung der moralischen Gesinnung, der Fassung und Seelenruhe, wodurch sich das Bittgebeth empfiehlt, sondern das Bittgebeth ist es, welches diese moralische Gesinnung verdirbt.

„Ja — heißt es — man sollte allemal bey seinem auch noch so dringenden Verlangen mit Ergebenheit in Gottes Willen bitten" — Gut! aber das Bittgebeth an sich ist doch wohl nicht das schicklichste Mittel, diese moralische Gesinnung der Ergebenheit zu bewirken, oder zu stärken. Sich in Gottes Fügung ergeben, heißt zufrieden seyn mit dem, was man ist und hat; und bitten, heißt nach etwas Anderm verlangen, als man ist und hat, und also unzufrieden mit dem seyn, was uns zu Theil ward. Das Bittgebeth ist dann geschickt, unsre allgemeine Hingebung in Gottes Anordnung, diesen Tugendsinn vielmehr zu untergraben, als

zu heben, und thut dieß um so mehr, je dringender, oder eifriger dasselbe, und mit ihm das Verlangen nach Aenderung unsers Zustandes ist.

Was soll man von unserm Glauben und Zutrauen auf Gott sagen, deren Stärkung man dem Bittgebethe so sehr zum Verdienste anrechnen will? Nun mag bey unsern Bitten an die Menschen wohl Glaube und Zutrauen, Hochachtung und Liebe gegen diejenigen Platz finden, zu denen wir flehen. Aber ob dieß Zutrauen, diese Achtung und Liebe, die wir im Bitten zu Gott äußern, auch eines Gottes würdig seyen, ist eine andere Frage. Offenbar ist es, daß der Wohlthäter, der nicht erst bitten braucht um wohlzuthun, der nur auf Verdienste und Würdigkeit im Wandel und nicht auf Demüthigung und Zudringlichkeit im Flehen schaut, auf weit höhere Achtung, Liebe und Vertrauen Anspruch hat, als ein viel reiners Muster von sittlicher Liebe und Wohlthätigkeit erscheint, und ähnliche, viel reinere sittliche Gesinnungen zu erregen vermag.

Wollt ihr das Bitten zu Gott zu einem Gott gefällig verdienstlichen Segen und Gnade reichlich erwerbenden Tugendwerke machen, so seht wohl zu, ob ihr das Rufen „Herr, Herr! nicht

so hoch ansetzet, als das thätige Vollbringen des göttlichen Willens; ob ihr das bloße träge Wünschen nicht mit dem emsig tugendhaften Thun in eine Klasse bringt, eben dadurch aber die mühsame mit Anstrengung und Selbstüberwindung unternommene verdienstliche Ausübung wahrer Tugend und reiner Sittlichkeit tief herabwürdigt, und schwächt. In keinem wohlgeordnetem Staate darf Bitten und Betteln ein so ergiebiger Nahrungszweig seyn, als nützliche Arbeit. Ist etwa, was im Weltreiche eine große verderbliche Unordnung seyn würde, im Reiche Gottes eine Tugend? Und da man dort — keinen, der arbeiten kann, betteln läßt, ists recht, wenn man hier die Bettler den Arbeitern gleich setzt? Es würde schon eine Schule schlecht empfehlen, wenn ein Schüler nicht deßwegen ein Prämium erhielte, weil er sein Pensum vorzüglich wohl gemacht, sondern weil er seinen Lehrer recht demüthig und brünstig darum gebethen hat. Man führe hier nur einmal die Kraft des Bittgebethes ein, und sehe, ob man nicht den thätigen Schulfleiß um seine Achtung bringen, und ersticken werde.

Alles, was bisher theils vom Bittgebethe an sich, theils von den moralisch guten Gesinnungen bey demselben gesagt worden, dürfte kurz und

klar

klar aufgefaßt, und jedem Verstande einleuchtend werden, wenn man auf eine Antwort über folgende Frage dringt: „Entweder gewährt Gott unser Verlangen bloß um der Bitte willen, die wir thun, oder bloß um der sittlich guten Gesinnung wegen, die wir dabey haben? Ist das letztere, und sieht Gott lediglich auf das gute Herz, auf den sittlich guten thätigen Willen; so wird nicht unsre Bitte erhört, sondern der gute Wille, Tugend und Sittlichkeit belohnt; so kann man nicht sagen: Gott verleiht manches auf das Bittgebeth, was er ohne dasselbe nicht würde verliehen haben — sondern: Gott theilt uns manche Wohlthaten, weil wir löblichen Tugendsinn haben, zu, auch da wir nicht bitten; und giebt uns bloß darum, weil wir bitten, nichts, wenn es uns an diesem Tugendsinne fehlt. Bitte und Bittgebeth wäre also an sich allein unnütz, und in Gottes Augen nichts, dagegen ein guter Sinn und Wille alles.

Eine Bitte, um derentwillen man erhört werden und erhalten solle, was man ohne sie nicht würde erhalten haben, läßt sich nur dann gedenken, wenn man auf Seite desjenigen, zu dem man bittet, eine wenigstens wahrscheinliche Beschränktheit und Unvollkommenheit seines Verstandes oder seines Willens voraussetzt. Sey das, was

man erbitten will, auch noch billig und gerecht, so ist doch Bitte an sich ein für allemal nichts anders, als Vortrag unsrer Noth, und Andringen auf Hülfe. Ist derjenige, an den sie gerichtet ist, kein eitler Mann, der durch Demüthigung des Bittenden geschmeichelt, kein harter, der durch Zudringlichkeit der Bitte erst mitleidig und erweicht werden soll; ist man gewiß, daß er von selbst wohlwollend und wohlthätig sey, wozu ein Andringen ihn durch Bitte für uns erst wohlwollend und wohlthätig zu machen?

Will man aber dagegen einwenden: Ein guter Wille ist freylich die Hauptsache, und das, was uns eigentlich der göttlichen Wohlthaten werth und empfänglich macht; doch ist das Bittgebeth ein Mittel, das diesen guten Willen weckt, stärkt und nährt, und so kann man wohl behaupten, daß uns Gott wegen beyden, sowohl der Bitte, als der sittlichen Gesinnung willen erhört — Will man, sage ich, dieß einwenden; so ist die Antwort hierauf bereits im Vorigen gegeben: „Das Bittgebeth ist nicht das eigentliche, schickliche Mittel die reine moralisch-religiöse Gesinnungen zu fördern, dieß geschieht einzig und vorzüglich durch Erforschung und Betrachtung der Werke Gottes und unser selbst, durch wiederholte ernste Entschlüsse,

schlüsse, Ermunterung und Hebung unsrer Seele zu Gott und zur Liebe und Achtung seines heiligen Gesetzes — Das Bittgebeth ist vielmehr geeignet, die reinen moralisch = religiösen Gesinnungen zu schwächen, zu entstellen, und zu verunreinigen."

So klar und deutlich auch dieß alles erscheint, so will man sich immer noch nicht ganz zufrieden geben, so sucht man noch immer für unsre Bitten zu Gott eine besondre Kraft auf die Gewährung unsrer Wünsche aus bloßer Vernunft herauszuklügeln. „In jeder Bitte — heißt es — ist ein Verlangen nach dem, um das man bittet. Was man nun brünstig verlangt, das achtet, schätzt und gebraucht man auch recht, wenn mans erhält. Ohne vorläufiges Verlangen würde man es nicht so hoch geschätzt, und nicht so gut gebraucht haben. Will nun Gott, wie es sich denn nicht anders denken läßt, seine Gaben vorzüglich denen ausspenden, die sie gehörig achten und gut verwenden, so wird er sie nur auf vorhergehendes Verlangen und Bitten mittheilen. Und so zeigt sich dann doch eine Nothwendigkeit und Erhörbarkeit des Bittgebethes." —

Da man hier von einem möglich guten oder bösen Gebrauche der erbethnen Gaben spricht, so

kann nur von solchen Gegenständen unsrer Bitten die Rede seyn, die man nach seiner Neigung als angenehm durch bittliches Flehen erhalten, oder als unangenehm entfernen will, und wo eine tugend- oder sündhafte Verwendung derselben Platz greift. Immer sind Dinge solcher Art, um die uns unsre Neigung zu bitten treibt, als Gegenstände unsers Flehens in diesem ganzen ersten Abschnitte gemeynt, und die Ursache davon wird sich im zweyten zeigen.

Nach dieser vorläufigen Anmerkung antworten wir nun auf obige Einwendung.

Man sollte nach derselben also das sinnlich Angenehme in unsere Bitten mit aller Stärke verlangen, weil es nur nach Maaßgabe eines solchen Verlangens nachher, wenn mans erhält, gehörig geschätzt, und gut gebraucht wird. Allein auf einer andern Seite prägt man uns als eine Tugendregel ein, daß man seine sinnlichen Begierden mäßigen, und nichts Sinnliches heftig begehren soll. Wie stimmt nun dieß beyde, dieß Letztere mit dem Ersten zusammen? Wiederum sagt man uns, daß wir ja mit voller Ergebenheit in Gottes Willen bitten, und also mit Ruhe, Fassung und Gelassenheit erwarten sollen, ob es Gott für gut halten

ten werde, zu unsern Bitten Ja oder Nein zu sagen. Wie darf da starkes Verlangen nach einer Sache seyn, wo wir im Besitze ungestörter Ruhe und Zufriedenheit bleiben sollen, wenn sie uns auch nicht zu Theil wird? Wahrlich, Achtung und guter Gebrauch göttlicher Wohlthaten muß nicht auf dem Verlangen nach denselben beruhen, weil sonst die Beschränkung des letztern durch Mäßigung und Ergebenheit nur der schuldigen Achtung und dem guten Gebrauche Abbruch thun würde. Ja, so ist es auch: Gehörige Achtung der himmlischen Gaben gründet sich auf richtige Einsicht und Kenntniß derselben, und nicht auf bloßes Verlangen, das eben so wohl aus blinder Neigung, aus leidenschaftlicher Begierde und Ungeduld stammen kann. Die Regel heißt hier nicht: „Verlange heftig, damit du richtig schätzest" — sondern: Kenne richtig, damit du vernünftig achten, bitten und verlangen mögest. Dem vernünftigen Verlangen muß vernünftige Einsicht und Achtung vorangehen, nicht daraus folgen. Lerne Gottes Wohlthaten recht kennen und würdigen, gehörig achten und schätzen, dann ist es erst möglich, auf eine vernünftige Weise darnach zu verlangen. Die sehnliche Bitte müßte aus der Achtung, und nicht die Achtung aus der sehnlichen Bitte hervorgehen.

Wie die schuldige Achtung göttlicher Gaben in der vernünftigen Würdigung, Einsicht und Kenntniß des Verstandes, so muß der gute Gebrauch derselben in der Güte des Willens seine Grundlage haben, und weder jene, noch dieser im sehnlichen Verlangen, das in der Bitte liegt. Ein sehnliches Verlangen hat ganz nicht allemal den guten Gebrauch zur Folge, sondern sehr oft nur den angenehmen Genuß zum Ziele. Um das, was du aus der Hand Gottes erhältst, auf eine sittlich gute Weise zu gebrauchen, kömmt es gar nicht darauf an, wie groß dein Verlangen bey der Bitte war, sondern wie groß auch ohne Bitte — deine moralische Gesinnung und Güte der Seele sey. Diese wird aber, wie wir schon oben gehört, nicht durchs Bitten und Bethen, sondern auf eine ganz andere Weise geweckt und gefördert.

Nun mag bey deiner Bitte ein Verlangen seyn, welches auch wolle, so bleibt noch immer die Frage, ob du denn durch bloßes Verlangen etwas erhalten wollen, ob Gott um des bloßen Verlangens willen etwas geben solle. Nur nach deinem innern Werthe, nach deiner Empfänglich- und Würdigkeit, nach seiner Weisheit, Güte und Heiligkeit will Gott geben, und nur nach diesen sollst du zu erhalten wünschen, nicht aber glauben, daß du

dn durch sehnliches Bitten und Verlangen, sondern einzig durch rechtschaffnes Wollen und Thun dich würdig und empfänglich, dich dem weisen, guten und heiligen Gotte wohlgefällig machst. Bloßes Bitten sey kein vernünftiger Grund zu hoffen für dich; bloßes Bitten ist kein vernünftiger Grund zu geben für Gott.

Es widersteht einem weisen und rechtschaffnen Manne, von einem andern ebenfalls weisen und rechtschaffnen Manne etwas durch bloße Bitte erhalten wollen. Der wahrhaft Vernünftig- und Tugendhafte will durch bloße Bitte nichts erhalten, und der wahrhaft Vernünftig- und Tugendhafte wird um einer bloßen Bitte wegen nichts gewähren.

Habe ich an demjenigen, an den ich mich im Falle einer Noth um Hülfleistung wende, einen Mann von bekannter Einsicht und sittlicher Güte vor mir, so soll ich nichts weiters thun, als ihm deutlich meine Noth vortragen, und es dann ihm überlassen, ob er mein Verlangen nach Hülfe billig, und wirkliche Hülfleistung seiner Pflicht, seiner Tugend und Weisheit gemäß finde. Thue ich mehr, dringe ich mit Bitten und Flehen an ihn, so bin ich ein Mensch, der durchaus eine auch un-

verdiente oder unweise Zusage erstürmen, durchaus keine auch noch so billig und gerechte Weigerung ertragen will. Wäre ich ein so Weiser und Gutgesinnter, als er ist, so würde ich mir nicht die mindeste Zudringlichkeit mittels Bitten erlauben, sondern mich mit der Vorstellung meines hülfsbedürftigen Zustandes begnügen. Gegen Gott würde aber auch schon diese Vorstellung meines Zustandes sehr unschicklich lauten, da er ihn zum voraus weit vollständiger, als ich selbsten, kennt. Was bleibt also hier von einer Bitte? Kein Vortrag meiner Noth; kein Andringen um Hülfe — und doch ist in aller Bitte nichts anders, als Vortrag seiner Noth, und Andringen auf Hülfe.

Indessen mag aber meine Zudringlichkeit durch Flehen auch noch so groß, mein Geklage und Gewimmer für weiche Seelen auch noch so herzschneidend seyn, darf und wird der weise, der pflicht- und tugendliebende Mann darauf besondere Rücksicht nehmen?

Es wird ihm zwar immer wehe thun, wenn ihn meine Unwürdigkeit, oder sein Unvermögen, oder sonst irgend eine höhere Obliegenheit am Wohlthun gegen mich hindert; aber er darf und wird auch nie bloß um des fremden Eindruckes willen,

der

der von außen durch Bitte auf ihn wirkt, sondern um der Stimme der Pflicht willen handeln, die in seinem Innern ertönt; er soll und wird sich nie von Außen hinein bestimmen lassen, sondern von Innen heraus durch Tugend und Weisheit selbst bestimmen. Er soll und wird nicht darauf sehen, ob das demüthig und jammernde Flehen seinen Ohren wehe oder seiner Eitelkeit wohl thue; ob es über sein etwa von Natur männlich festes Herz hinwegleite, oder in sein weiches eindringe; sondern, ob Pflicht, Weisheit und Tugend ihm gebiethe, die billigen Wünsche des Bittenden zu erfüllen, oder die unbillig und thörichten abzuweisen. Ueberall darf und wird er nicht vorzüglich fragen: „Was, und wie heftig verlangt die Neigung des Bittstellers?" — sondern: „Was, und wie strenge befiehlt hier die leidenschaftlose Vernunft, und das heilige Gesetz der Tugend?" — Je mehr dieses, je weniger jenes auf sein Wohlthun Einfluß hat, um so weiser und rechtschaffner ist er. Wenn nicht Grundsätze und feste Liebe zu dem, was recht und gut ist, wen nur durch Bitten aufgeregte anwandelnde Gefühle zum Wohlthäter machen, der mag ein weiches, aber er wird darum noch kein tugendhaftes Herz haben. Der Weise hat nicht Achtung für die Bitte, nicht Achtung für die Gefühle, die sie erregt, sondern für

die

die Rechtmäßigkeit des Beystandes, die sich ihm zeigt. Und können wir uns einen menschlichen Weisen nicht anders, als so denken; wie dann Gott? Soll dieser auf Bitte und Zudringlichkeit, und nicht einzig auf Würdigkeit, auf eigne unendliche Weisheit und Heiligkeit achten?

Unser, unter den Menschen so gewöhnliches Bitten, hat gewöhnlich eine in der menschlichen Unvollkommenheit sehr unlautre Quelle. Wir bitten, weil wir nichts zu entbehren und nichts zu ertragen wissen, und weil wir lieber erbitten als verdienen wollen. Da zugleich so viele nicht aus innerm Triebe der Pflicht und Tugend zur Hülfe für ihre Brüder thätig sind, sondern solches meist erst dann werden, wenn sie Antriebe von außen und ihre eigne Neigung hiezu dringt: so glaubt man, daß man nicht leicht zuviel thun könne, um durch schmelzenden Jammer oder durch schmeichelnde Demuth ihr Herz zu gewinnen, oder gar durch Ungestimme ihnen das Jawort zu entreißen, weil sie dieß eben für das bequemste Mittel ansehen, sich einmal wieder Friede vor uns, und ihre vorig behagliche Ruhe zu verschaffen. Unsre Unvollkommenheit und Eigenliebe macht uns das Bitten und Flehen leicht, und fremde, die wir nur durch rührend und schmeichelnde Zudringlichkeit besiegen

können,

können, nöthig. Eigenliebe ist so tief gewurzelt, weiß so leicht zu täuschen, und alles, was nicht offenbar böse und ruchlos ist, so bald zu beschönigen. Besonders aber, wie erscheint das, obgleich noch so eigenliebige Bitten nicht so unschuldig und verzeihlich, und das oft nicht minder eigenliebige sich erbitten lassen beynahe noch verdienstlich und dankwürdig! „Wem wird man das Bitten wehren? heißt es — das wäre grausam" — Ob wir gleich dabey so oft nur die unweisen und selbstsüchtigen Bitten zur Befriedigung unsrer sinnlichen Neigung zum Behufe unsrer Trägheit im Sinne haben. „Ey das ist ein gar so guter Herr — heißt es wieder — ich werde es ihm ewig nie vergessen, was er Gutes an mir gethan, und noch täglich thut" — ob wir ihn gleich durch unser Bitten und Schmeicheln nur verführt haben, schwach gegen uns, und lieblos gegen andere weit verdientere Arme zu seyn; ob er gleich durch eine standhafte Weigerung etwa mehr Tugend an sich, mehr wahre Liebe gegen uns würde gezeigt haben, als er nun durch seine ihm abgedrungne, partheyische Zusage bewiesen hat.

Mit solchen, wie wir wähnen, ganz unschuldigen Bitten wenden wir uns nun auch an Gott. Und warum sollten wir es nicht thun, da wir ihn

als

als einen gar guten, und um so bessern Herrn denken, je leichter und williger er sich erbitten läßt. Seine herzliche Güte, die so gern mittheilt, ist uns alles, dagegen seine Heiligkeit, die strenge fodert, die auf Befolgung seines Gesetzes, auf Erfüllung all unsrer Pflichten, aufs mühsame Thun, und nicht aufs gemächliche Bitten andringt, steht uns dabey beynahe unbemerkt im Schatten und Hintergrunde. Es ist uns gar zu bequem, und viel leichter, ihm durch Bittgebethe unsre Aufwartung und unsern Hofdienst (Cour) zu machen, als im Dienste der strengen Tugend und sittlichen Pflicht bey ihm zu stehen; Glück und Seligkeit von ihm vielmehr zu erbitten, als zu verdienen. Wir bereden uns bald, ihn wie einen großen und zugleich gütigen Herrn behandeln zu dürfen, der sich seine Fürsten- und Hofgunst durch demüthig- und anhaltendes Flehen, wie große und schwache Fürsten, abdringen und abschmeicheln läßt; statt ihn als einen zwar liebvollen aber auch ernsten Vater anzusehen, der ruft: „Ich will thätige Pflichterfüllung, thätige Bruderliebe und Barmherzigkeit, und nicht Opfer."

So sehr nun auch der Gottesgelehrte in seiner Theorie gegen eine solche, unsers Gottes ganz unwürdige, Behandlungsart protestirt; so hindert

doch

doch dieses nicht, daß man in Praxi und in der Ausübung nicht sehr gewöhnlich darnach verfährt. Wie könnte man sonst durch bloßes Bitten von ihm zu erhalten hoffen, wenn man dabey nicht einen Gott im Sinne hätte, der sich durch bittliches Andringen, wie schwache und weichherzige Menschen, nach unserm Willen neigen läßt? — Wollte man dieß, und was unserm Flehen und Bitten eigentlich zum Grunde liegt, deutlich denken; so würde man freylich bald einsehen, daß man hiebey alle sittliche Begriffe verwirre, an dem Heiligsten das schöne Muster lebendiger Heiligkeit entstelle, und sich seinen Gott zu einem Götzen, und sein Gebeth zur Idololatrie mache.

Um dieß, was selbst auf reine Sittlichkeit so nachtheiligen Einfluß hat, zu vermeiden; um den Täuschungen seiner Eigenliebe zu entgehen, wollen wir uns einen weisen und tugendhaften Menschen vorstellen, wie dieser in seinem hülfbedürftigen Zustande sich an weise und gute Menschen, oder an Gott selbst wenden würde und müßte, wenn er sich bey seiner Tugend und Weisheit behaupten, und nicht das Spiel seiner Neigungen seyn will.

„Sieh mein Bruder — wird so ein Vernünftig- und Rechtschaffner zu einem andern sagen —

dieß

dieß und dieß mangelt mir, dieß drückt mich, dieß hindert mich in thätiger Ausübung meiner Berufspflichten: findest du es nach deiner redlichen Ueberzeugung aus diesen meinen, oder andern deinen Gründen für gut und billig, daß mir geholfen werde; steht es in deiner Macht, mir wirklich zu helfen; steht dir keine andere höhere Pflicht im Wege; hat nicht etwa ein Anderer einen gerechtern Anspruch auf deine Hülfleistung: so weiß ich, daß du sie mir kraft deiner rechtschaffnen Brudergesinnung nicht versagen werdest. Dich dringen, und bitten werde ich nicht. Dieß hieße Mißtrauen auf deinen Verstand und dein Herz, auf deine Einsicht und Tugend setzen. Thu du an mir, was dn nach dieser meiner Darlegung der Dinge für recht und billig findest."

So eine Bittart wird freylich der nicht eigen haben, der durchaus Stillung seiner Begierde, Hülfe und Willfährigkeit verlangt, wenn sich gleich des Andern unpartheyische Weisheit und Pflichtliebe dagegen setzt: so eine Bittart wird freylich dem nicht schmecken, dessen Hochmuth erst durch Demüthigung geschmeichelt, dessen Härte erst durch rührenden Jammer überwunden seyn muß, wenn fremde Noth menschlicher fühlen und helfen soll. Aber nur so eine Bittart kann dem Herzen, aus dem

sie

sie kommt, und jenem, in das sie dringt, Ehre machen, weil hier Bitte und Hülfe nicht aus ungestimmer eigenliebiger Neigung, nicht aus unwillkührlicher Empfindung, sondern aus freyer Tugend und Rechtschaffenheit stammt. Nur Mangel an reiner Güte und Gesinnung bey uns macht es, daß man selten so bitten will; nur Mangel an reiner Güte und Gesinnung bey Andern macht es, daß man selten so bitten darf, wenn man nicht zum voraus auch mit dem billigsten Verlangen abgewiesen seyn will.

Gegen Gott dürfen wir uns keinen solchen Mangel an eignem reinem Tugendsinne erlauben, oder wir würden ihm auf eine höchst unsittlich und unsinnige Weise zumuthen, zu unsern Bitten auch da Ja zu sagen, wo dieß seiner unendlichen Weisheit und Heiligkeit widerstrebt. Bey Gott dürfen wir keinen solchen Mangel an reiner, weiser und heiliger Güte voraussetzen, oder wir würden ihn zu einem eiteln und unvollkommnen Menschen herabwürdigen, dem durch demüthiges und bewegliches Flehen an irgend einer schwachen Seite beyzukommen ist. Wie sollen wir uns also gegen ihn benehmen, wenn irgend ein empfindlich, dem Herzen nahe gehendes Bedürfniß uns, zu bitten, und um Hülfe zu rufen dringt? Müßten wir nicht etwa so sagen:

„Großer, allwissend und allweiser, allgütig und allheiliger Vater der Menschen! dir habe ich nicht nöthig, irgend eines meiner drückenden Bedürfnisse vorzutragen; du kennst und durchschaust sie alle mit einem Auge, das unendlich heller, als das meine, sieht, unendlich weiter und tiefer, als das meine dringt. — Dir habe ich nicht nöthig, mit Bitten und Flehen anzuliegen, um dich mir geneigt, gütig und gnädig zu machen; du bist es zum voraus gegen mich und alle Menschen, mehr als ich und sie es nur wünschen können, und zu denken vermögen. Sollte ich dir durch mein sehnliches Rufen um Hülfe eine Wohlthat abdringen wollen? Das hieße durch Zweifel und Mißtrauen deine Güte lästern, sich an deinem gnädig, weisen und heiligen Willen vergreifen. So bald es diesem gemäß ist, spendest du deinen Kindern freygebiger und mehr aus, als sie verlangen; und so lange es ihm zuwider ist, dürfen sie es nicht einmal wünschen, wenn sie nicht ausgeartete, böse und nichtswerthe Kinder eines so guten und heiligen Vaters seyn wollen. Gut und heilig sollen sie seyn, wie du; dein Wille der ihrige; rein ihr Herz und Sinn, gerecht und wohlthätig ihr Streben, menschen- und gotteswürdig all ihr Leiden und Thun. Nicht viel vor dir Plappern und Wortmachen, sondern immer es besser machen, und

besser werden, das ists allein, was vor dir einen Werth hat, und wodurch sich die guten Kinder der väterlich lohnenden Liebe würdig und empfänglich machen. Das sey auch das Erste, worauf ich vor allem sinnen und wornach ich trachten, und dann alles übrige in Ruhe und Fassung, in tröstlicher Zuversicht von deiner weisen und heiligen Vaterliebe erwarten, aus deiner Hand, so wie du es zu geben für gut findest, mit Dank annehmen, und gut gebrauchen will — Amen! Vater!

Geziemt es sich wohl für den Menschen, anders, als auf diese oder ähnliche Weise zu Gott zu bethen? Darf er mit Flehen und Bitten an ihn dringen, und diesem eine besondre Kraft, ihn seines Willens zu machen, zuschreiben, ohne sich als einen unverständigen, ungestimmen Bettler zu zeigen, und ihn als einen schwachen unvollkommnen Menschen zu denken? —

Hier könnten wir nun wohl unsern ersten Abschnitt enden, wenn wir nicht in Gefahr wären, einer großen Unterlassungssünde beschuldigt zu werden. Man hat nämlich gegen das Bittgebeth eine Haupteinwendung gemacht, und die Vertheidiger desselben haben darüber eine Auflösung gegeben,

ben, in der sie sich nicht wenig gefallen, weil sie wähnen, dadurch den Hauptsturm abgeschlagen und zernichtet zu haben. Wir dürfen sie nicht mit Stillschweigen übergehen, damit man uns nicht Unredlichkeit vorwerfe, als wenn wir einen vorgeblichen Hauptsieg und Triumph unserer Gegner gleichsam geflissentlich in den Schatten stellen, und in die Vergessenheit begraben wollten. Wir wollen also erst die gedachte Einwendung, dann die Auflösung, und endlich unsre Antwort hierauf vortragen.

Jene Einwendung gegen das Bittgebeth lautet so: Soll unser Bittgebeth erhörbar seyn, und Gott auf solches manches thun und fügen, was ohne dasselbe nicht erfolgt wäre; so müßte er sehr oft den Lauf der Natur durch besondre Einwirkung und Wunder unterbrechen. Wenn man zum Beyspiele sagt: Dem Bittgange um schönes Wetter ist es zuzuschreiben, daß der heitre Sonnenschein erfolgt ist — so heißt dieß so viel: Hätte man die Natur ihrem Gange überlassen, so hätte der Regen noch länger angehalten. Nun da man aber zu Gott bath, und er unsre Bitte erhörte, so hat er im Gange der Natur eine Aenderung getroffen, und durch seine wunderbar wirkende Macht heitern Sonnenschein werden lassen, der sonst nach dem unge=

ungestörten Naturlaufe unterblieben wäre. Ist es aber wohl glaublich, setzt man hinzu, daß Gott alle Augenblicke, und so oft es den Menschen einfällt, recht flehentlich und vertraulich zu bitten, die Natur in ihrem Laufe, den er ihr selbst nach den weisesten Gesetzen angewiesen hat, aufhalten und stören, und so zu sagen wieder eine andre Welt, als er sie anfangs bestimmt hatte, machen wolle.

Die Auflösung, die der Vertheidiger des Bittgebethes von dieser Einwendung giebt, ist ziemlich einstimmig folgende: „Es bedarf zur Erhörung des Bittgebethes keines Wunders, keines Einbruches in die gesetzmäßige Ordnung der Natur. Gott, dessen Allwissenheit alles Künftige, und unter diesem auch jede von seinen Kindern künftig zu stellende Bitte immerhin vorschwebte, konnte ja bey seiner Einrichtung des Naturlaufes eben auf diese Bitte Rücksicht nehmen, und gleich anfangs alles so ordnen, daß nun auf dieselbe ganz natürlich der erbethne Sonnenschein folgen mußte; indessen Er für den Fall, da man die Bitte unterlassen und Er diese Unterlassung ebenfalls nothwendig vorhergesehen hätte, eine ganz andre Naturordnung, und Fortdauer des Regens würde veranstaltet haben.

So gewöhnlich nun diese Auflösung auch ist; so sehr man sich darinn gefällt, und dadurch beruhigt; so hat man doch eins dabey zu bedenken vergessen, nämlich: „Ob es der höchsten Weisheit wohl gemäß sey, etwas im Laufe der Natur um einer bloßen (vorhergesehnen) Bitte willen, so, oder anders zu veranstalten?“ Es ist bisher, wie ich denke, hinlänglich gezeigt worden, daß kein weiser Mann um einer bloßen Bitte willen etwas verlangen, oder geben könne; daß die guten moralischen Gesinnungen, durch die man das Bittgebeth in seinem Werthe bis zur Erhörbarkeit heben will, eine ganz andere viel ergiebig- und reinere Quelle, als im Bittgebethe haben, daß sie durch dieses vielmehr geschwächt und verunreinigt, und Gott selbst, das reinste und vollkommenste Muster aller Sittlichkeit, zu einem schwachen unvollkommnen Menschen herabgewürdigt werde. Erst muß das Bittgebeth, das um seiner selbst willen auf Achtung, Erhörung und besondre Rücksicht Anspruch macht, als etwas, das schon für sich allein dem Menschen Gott empfiehlt, und eben darum schicklich und empfehlungswürdig ist, gerechtfertigt seyn, bevor man sagen könne, daß Gott mit besonderm Augenmerke auf dasselbe den Lauf der Natur so oder anders ordne. Haben wir aber nicht gerade das Gegentheil davon gesehen?

Daß es nämlich unschicklich und unmoralisch sey, etwas durch bloßes Bitten von Gott erhalten wollen; daß, wären auch, über allen Widerspruch weggesehen, die reinsten moralischen Gesinnungen damit vereinbar, hier doch nur immer das Gute mit dem Schlechten vereinigt würde, und aus dem, was an sich schlecht ist, nie etwas Gutes, etwas vor Gott Werthes und Erhörbares machen können.

Zweyter Abschnitt.

Wie zeigt sich das Bittgebeth, wenn man auf das sieht, um was man bittet?

Man kann an diejenigen, die das an Gott zu richtende Bittgebeth vertheidigen, und ihm eine besondre Kraft zur Erhörung zueignen, folgende drey Fragen setzen:

1. Wer sollte bitten?
2. Zu wem?
3. Um was?

Sagen sie auf die erste Frage, jeder Mensch sollte bitten; so haben wir im ersten Abschnitte schon gezeigt: Es ist eines vernünftig gutgesinnten Menschen unwürdig, etwas durch bloße

Bitte, und lediglich um ihretwillen zu erhalten suchen.

Sagen sie auf die zweyte Frage, man solle zu Gott bitten; so haben wir ebenfalls im ersten Abschnitte schon dargethan: Es ist eines allweisen und allheiligen Gottes unwürdig, etwas um einer bloßen Bitte wegen geben wollen.

Erwiedern sie endlich auf die dritte Frage, man soll um geistlich und leibliche Güter bitten; so wollen wir in diesem Abschnitte noch zeigen, daß es lediglich nichts gebe, um was ein Mensch zu Gott vernünftiger Weise bitten könne.

Oder um was sollten wir bitten? Es müßte doch wohl etwas solches seyn, das in dieser Welt geschehen, und vorkommen möchte.

Denn um ein künftig ewig seliges Leben, und um den Himmel bitten, ihn durch bloßes Bitten erlangen wollen, das wäre nach der gemeinsten Vernunft gar zu ungereimt. Man muß sich der Glückseligkeit würdig machen, und dieß geschieht nicht durchs flehende Bitten, sondern durchs sittliche Wollen und Thun; nicht dadurch, daß man nach dem Himmel Gottes verlangt, sondern

daß

daß man nach dem Gesetze und Willen Gottes lebt. Die künftige Seligkeit ist eine Belohnung; diese erhält man aber nie dadurch, daß man darum bittet, sondern daß man sie verdient. Noch hat sich kein Mensch den albernen Gedanken zu Sinn kommen lassen, ein Prämium auf die brünstigste Bitte um eben dasselbe Prämium auszusetzen. Dieß hieße sich erklären: Ich hinterlege hier eine Summe Geldes, denjenigen zu belohnen, der am meisten um diese Belohnung bittet, ob er sie gleich durch nichts anders verdient.* Der Richter der Welt wird sich wohl hüten zu sagen: Ihr habt mich um das Reich Gottes angefleht, also nehmt es in Besitz. Sein Zuruf lautet ganz anders: „Ihr habt die Hungrigen gespeiset, die Durstigen getränkt, die Nackten gekleidet, u. s. f.“

Wie

* Belohnung und Bitte steht im Widerspruche. Belohnung deutet auf Verdienst, und Verdienst darf nicht bitten und betteln. Dieß letztere — Bitten und Betteln — aber selbst zum Verdienste machen, ist Widersinn, Herabwürdigung und Tod alles Verdienstes, verderbliche Maxime in jedem Weltreiche, und also, wie schon gesagt (I. Absch.), gewiß nicht Weisheit im Reiche Gottes.

Wie sehr auch die gemeinste Vernunft sich darüber ganz richtig zu benehmen weiß, habe ich vor kurzem an einem Handwerksmann, an einem Leinweber auf einem kleinen Dörflein gesehen. Er lag tödtlich krank, hatte viel zu leiden, und litt mit Geduld. Er rückte augenscheinlich seinem Ende immer näher, aber nie hörte ich ihn um den Himmel bitten. Wenn man ihn mit der Hoffnung desselben trösten wollte, so antwortete er immer: „Ey, darüber bin ich gar nicht ängstlich; Gott wird uns schon geben, was uns gebührt.“ Gott kann nicht anders belohnen, und der vernünftige Mann nicht verlangen, anders belohnt zu werden, als nach Verdienste, und nicht nach Wunsch und Bitte.

Die Vertheidiger des Bittgebethes selbst schreiben auch wohl diesem keine Kraft zu, als wenn es künftige Glückseligkeit **unmittelbar** zu erwerben vermögend wäre; aber **mittelbar** meynen sie, in soferne das Bittgebeth uns die Gnade Gottes zu einem tugendhaften Wandel erfleht, und dieser den Himmel verdient.

Es bleibt also bey dem, was wir im Eingange sagten: „Wenn sich zu Gott um etwas bitten läßt, so muß es immer etwas solches seyn, das in dieser Welt zum Vorscheine kömmt.“

Nun

Nun ist alles, was in dieser Welt vorkommen mag, entweder ein solches, was durch die Freyheit des Menschen nach dem Sittengesetze geschehen, oder nicht geschehen soll; oder ein solches, was nach den Naturgesetzen und durch Gottes Anordnung geschieht. Jeder mögliche Gegenstand einer Bitte müßte sich nothwendig entweder auf das beziehen, was der Mensch nach seiner Freyheit thut, oder was Gott nach seiner Weisheit fügt. Der Mensch kann nichts, als thun und wirken, was von ihm; als genießen und leiden, was so oft nicht von ihm abhangt. Die Absicht seiner Bitte zu Gott müßte also entweder dahin gerichtet seyn, daß er Gutes thue und tugendhaft lebe, oder daß er angenehm genieße und glückselig sey. Das erste hat man geistliche, das zweyte leibliche, oder sinnliche Güter genannt.

Hat nun hier eine vernünftige Bitte um das Eine, oder das Andere Platz? Mir scheint: um keines. Soll Gott auf meine Bitte machen, daß ich tugendhaft sey? Das muß ich selbst seyn, durch eigne freye Wirkung seyn. So weit ein Anderer in mir wirkt, bin ich es nicht, habe weder eigne Tugend, noch eignes Verdienst. — Soll Gott auf meine Bitte das, was ich durch mein Wollen und Thun nicht zu lenken vermag, so fügen,

gen, daß ich dabey immer angenehm genieße, mich glückselig und wohl befinde? Aber was Gott fügt und ordnet, ist ja ohnehin immer mit höchster Weisheit und Heiligkeit geordnet, es mag mich heben oder drücken. Soll ich bitten, daß ers anders mache, daß ers unweise und unheilig ordne? Wo hat hier überall eine vernünftige Bitte Statt?

So kurz wird man sich etwa nicht abfertigen lassen, und wir müßen also beydes noch etwas ausführlicher behandeln.

So viel hat wohl seine gute Richtigkeit, daß Gott nicht in mir und für mich tugendhaft seyn, und meine Pflichten erfüllen können, sondern, daß dieß meine Sache sey. Wenn er mir durch sein heilig ins Herz geschriebnes Gesetz befiehlt, was ich thun soll; so würde es ungereimt seyn, ihn bitten, daß Er mich meiner eignen freyen Anstrengung überheben, und es selbst thun wolle. So eine Bitte, durch deren Erhörung ich zu einem bloß leidenden Werkzeuge in seiner Hand würde, wäre dazu gemacht, alle Sittlichkeit, alles Verdienst, das auf eigner freyer Thätigkeit beruht, und allen Anspruch auf Belohnung aufzuheben.

So arg meynt man es aber auch nicht, wenn man uns das Bitten um geistliche Güter als erhörbar empfiehlt. „Wir haben, heißt es, nicht um Tugend in der Absicht zu bitten, als wenn Gott diese ganz in uns wirken sollte, und wir uns dabey als unfreye selbstlose Geschöpfe ganz wie ein leidendes Werkzeug verhalten dürften. Nein! Aber wir bedürfen zur heilsamen Erfüllung unsrer Pflichten, zur Befolgung der göttlichen Gebothe und der göttlichen Gnade, eines übernatürlichen Beystands und Einflusses. Um diesen sollen wir bitten, und mit diesem dann als selbst- und freythätige Geschöpfe mitwirken."

Dagegen aber dient zur Antwort, daß wir hier immer nur vom Bittgebethe reden, wie es sich nach der bloßen Vernunft zeigt, und was uns diese davon sage. Nun wo sagt uns denn aber die bloße Vernunft, daß uns zum Recht- und Tugendhafthandeln Gottes übernatürliche Gnade und besondre unmittelbare Einwirkung nöthig sey? Und wenn sie uns auch davon versichern könnte, so würde sie doch schwerlich auf den Einfall gerathen, aus der Nothwendigkeit der göttlichen Beywirkung auf die Nothwendigkeit der Bitte darum zu schließen. Sie könnte als Vernunft wohl nicht anders, als so sagen: Wenn mir Gott et-

was befiehlt zu thun, so bin ich gewiß, er werde mir auch das nicht vorenthalten, was durchaus dazu gehört, es zu vollbringen. Unmöglich kann ers von seiner Seite an dem ermangeln lassen, was ich bedarf; wenn nur auch ich beytrage, was ich kann. Sein unbedingtes Geboth, gerecht zu seyn, schließt schon die Zusicherung von allem dem in sich, was ich nöthig habe, um es seyn zu können. Setzt einen Herrn, der zu seinem Diener so spricht: „Ich will durchaus, daß du dieß aufs genaueste vollziehen sollst; aber nun bitte mich erst recht schön, damit du es thun könnest" — würde dieß wohl die Sprache eines weisen Herrn seyn? Ein solcher, wenn er etwa seinen Knecht ausfahren heißt, so will er nicht erst um die Erlaubniß gebethen seyn, dessen Pferde und Wagen zu nehmen. Ingleichen, wenn er seinem Verwalter befiehlt, für ihn eine weite Reise zu thun, in seinem Namen Geschäfte zu schlichten, Hausgeräth zu kaufen, Schulden abzuführen; so weist er ihm auch die dazu nöthigen Reisekosten und Gelder von selbst an, und würde gewiß fürchten, sich unweise, eitel, und lächerlich zu zeigen, wenn er sagen wollte: „Nun gieb aber erst etliche Suppliken bey mir ein, um von mir zu erhalten, was du durchaus nöthig hast, um meine gemeßnen Aufträge zu erfüllen."

End=

Endlich sollte man auch das, was uns zur Befolgung der göttlichen Gebothe schlechtweg nothwendig ist, erst von Gott auf was immer für eine Weise durch unser eignes Zuthun erhalten müßen, so würde es immer nicht schicklich seyn, es durch bloße Bitte erhalten wollen, sondern vielmehr, sich durch eigne Anstrengung und Aufbiethung seiner Kraft desselben werth zu machen Wer einmal handeln soll, und thut so viel er kann, dem giebt Gott gewiß, was er nicht kann, und noch weiter bedarf. Hier kämen wir aber auch wieder auf den ersten Abschnitt zurück, wo es hieß: Kein Vernünftiger will durch bloße Bitte erhalten; und kein Vernünftiger will auf bloße Bitte hin geben.

So viel scheint nun doch ziemlich klar, daß um die sogenannten geistlichen Güter, um Tugend und Gnade in Rücksicht desjenigen, was wir **thun sollen**, keine vernünftige Bitte Platz habe. Aber in Rücksicht desjenigen, was Gott **thut**, und **fügt**, ordnet und zuläßt; was so wenig von uns abhangt, und doch so großen Einfluß auf unser Wohl und Wehe hat? Sollte es nicht wenigstens hier sehr natürlich seyn, zu bitten, und sehr tröstlich, auf Erhörung zu hoffen?

Freylich sehr natürlich, wenn man natürlich nennt, was so gewöhnlich nach dem Triebe unserer Neigungen geschieht; denn diese treiben, was uns weh thut, weg — und was uns wohl thut, mit brünstiger Sehnsucht herbeyzuflehen. Aber wenn man natürlich heißt, was nach dem Ausspruche der Vernunft geschehen sollte, was ist in Bezug auf jenes, was Gott fügt und ordnet, das Vernünftigste? Wahrlich nichts anders, als sich mit ruhiger Fassung in seinen heiligen Willen ergeben, statt mit Geduld nach Aenderung zu verlangen. Die ruhige Vernunft kann nichts anders wollen, als daß alles, was um uns her vorfällt, es mag nun unserer sinnlichen Neigung willkommen oder unwillkommen seyn, nach der Regel der höchsten Güte, Weisheit und Heiligkeit erfolge. Und sieh, so erfolgt es unter Gottes weiser und heiliger Aufsicht. Was hast du nun zu bitten? Deine Neigung treibt dich wohl dazu, aber nicht deine Vernunft. Diese sagt dir: Trage, was du nicht ändern kannst; mäßige deine Begierde nach frohem, deine Ungeduld im bittern Genuße; einige deinen Willen mit dem göttlichen, dann ist er ruhig und heilig, wie dieser. Sollte dich etwas seiner wieder erfreuenden Wohlthaten werth und empfänglich, und falls es sonst seiner weisen und heiligen Vatergüte nicht widerstrebt, wirklich theilhaftig machen können;

so ist es wohl eben diese ruhig Gott ergebne Gemüthsfassung, die aus vernünftiger Tugend, nicht aber die sehnliche Bitte, die aus sinnlicher Neigung stammt, und so wenig, als ihre Quelle uns Gott werth, und wohlgefällig machen kann.

Ueberhaupt ist es befremdend, und sieht einem Widerspruche ganz nicht unähnlich, wenn man auf einer Seite die volle Ergebenheit in Gottes Fügung, und auf der andern das Bittgebeth als ein Verlangen nach Aenderung derselben; auf einer Seite die Mäßigung seiner Begierden und Abtödtung seiner Neigungen, und auf der andern die Bitte um Befriedigung derselben als Gott so wohlgefällig empfiehlt. Man sagt uns: Sey zufrieden mit allem, was Gott ordnet. Das ist Gott recht und lieb — und sagt uns wieder: Wenn dich etwas drückt und engt, so thust du gottselig, wenn du bittest (also nicht zufrieden bist) daß er etwas anders ordne, das ist Gott wieder so recht und lieb, daß er dich manchmal erhört, und thut, was er ohne diese Bitte gar nicht würde gethan haben. — Man sagt uns: Lerne das Angenehme entbehren, das Unangenehme tragen, deine Begierden zähmen, deine Neigungen abtödten, und dich überwinden; das ist vor Gott ganz besonders verdienstlich — und man sagt uns wieder:

Bitte Gott, daß er dir das so schwer drückende Kreuz abnehme, und das so hart entbehrliche Angenehme gebe, womit du dich nicht weiter abzutödten und zu überwinden brauchst; dieß Bitten ist vor Gottes Augen so werth, daß er dir nicht selten nimmt und giebt, wie du verlangst, und dir alle weitere Abtödtung und Ueberwindung erspart. Eines Theils ists doch wohl einleuchtend, daß Ergebenheit in Gottes Fügung und Ueberwindung seiner Neigung eine viel reinere und höhere Moralität beweise, als bitten, daß Gottes Fügung geändert, und unsre Neigung befriedigt werde; und doch empfiehlt man andern Theils diese Bitte durch eine Erhörbarkeit, daß manchmal bey all unsrer Abtödtung und Hingebung in Gottes Willen, ohne eine solche Bitte nicht erfolgt wäre, was nun erfolgt ist. Bloße Bitte wird also ihrer Kraft und Wirkung nach weit über die Verdienste großmüthiger Abtödtung und Opferung hinaufgehoben. Ist dieß vernünftig? Ist dieß nicht der reinen Sittlichkeit nachtheilig?

Zwar will man all dieses ganz wohl miteinander, und selbst mit den Foderungen der reinsten Sittlichkeit übereinstimmend machen, indem man uns die Vorschrift ertheilt: „So oft du bey Gott um leiblich oder sinnliche Güter nachsuchest, irgend

irgend einen Vortheil zu erbitten, oder ein Uebel abzubitten strebst, so sollst du die Gewährung deiner Bitte nicht schlechtweg, sondern allemal unter der Bedingung wollen, wenn dieß auch Gottes heiligem Willen gemäß ist."

Allein man mache sich doch einmal nur klar, was dieses heiße, und es wird sich finden, daß hier gar keine Bitte, sondern einzig Ergebenheit in Gottes Willen sey; daß es sich selbst widerspreche, hier auf einer Seite von einer Bitte und deren Erhörbarkeit, und auf der andern von der Ergebenheit in Gottes Fügung, als der obersten Bedingung derselben, reden. Man bedenke nur, was folgt!

Ich bitte, zum Beyspiel, um heiteres Wetter zur Ausrichtung meiner Geschäfte, zur Abwendung einer verderblichen Ueberschwemmung; und setze bey: „Aber nur, o Gott, wenn heiters Wetter zu geben, deinem heiligen, weisen Willen gemäß ist." Nun wird aber das heitre Wetter, wenn solches zu verfügen der höchsten Weisheit gemäß ist, ohnehin erfolgen; wozu also eine Bitte? Will ich etwa dadurch Gott anflehen, daß er ja seinen weisen und heiligen Willen vollbringe, daß er ja nichts gegen seine höchste Weisheit und Heiligkeit thue? Wie ungereimt?

Wenn Gott es nach seiner Weisheit nicht für gut findet, heiters Wetter zu senden, so wird meine Bitte um dasselbe nicht erhört, und ich will es selbst nicht, daß sie erhört werde, weil ich selbst nicht will, daß jenes geschehen solle, was seinem allweisen Vaterwillen zuwider ist. Findet ers aber nach seiner Weisheit für gut, heitre Tage durch den Lauf der Natur zu veranstalten, so geschieht zwar, was ich in meiner Bitte verlange, aber dabey immer nur das, was auch sonst ohne meine Bitte kraft seiner heilig und weisen Fügung erfolgt seyn würde. Man kann also nicht sagen, daß hier eine solche Erhörung eines Bittgebethes vorkomme, kraft der auf dasselbe etwas geschieht, was nicht auch sonst, ohne dasselbe geschehen wäre. Ja ich will nach dem obig gesetzten Beyspiele selbst nicht, daß mir die erbethne Heiterkeit kraft meiner Bitte, sondern allein kraft des eintretend allerweisesten Willen Gottes zu Theil werde. Kraft meiner vollen Hingebung in denselben sagte ich ja: „Ich will, was ich bitte, nicht, in soferne meine Neigung heftig darnach verlangt, sondern nur in so ferne es Gottes Wille ist.“ Nur dieß heißt, mit reiner Sittlichkeit, mit voller Ergebenheit in Gottes Vaterwillen bethen, und all sein Bitten und Verlangen der höhern Weisheit unterwerfen.

Ists mir, da ich unter Hingebung in Gottes Fügung um Sonneschein bitte, mit dieser Hingebung Ernst, so ists so viel, als wenn ich sagte: „Findest du Allweiser die Veranstaltung heiterer Tage für gut, so will ich sie; findest du sie nicht für gut, so will ich sie auch nicht.“ Was ist nun hier? Noch eine Bitte? So bitte ich um heitre und unheitre Tage zugleich, weil ich beyde, je nach Gottes Gutbefinden, auf gleiche Weise will. Und so ist alle und jede Bitte, die mit wahrer Hingebung in Gottes Willen gethan wird, beschaffen. Bey jeder Bitte, irgend ein Glück zu erhalten, bin ich durch den Beysatz — „Nur wenn es Gott will“ — eben so gut gefaßt, dasselbe zu entbehren, wenn es Gott nicht will. Sobald die Hingebung meines Willens in den göttlichen vollkommen ist, so will ich nicht mehr ausschließend das, um was ich anfangs bath, sondern eben so gut das Gegentheil, wenn es Gottes Wille ist — das heißt: Alle Bitte hört auf, wo volle Ergebung in Gottes Willen anfängt. Um irgend etwas Bestimmtes bitten, und sich doch vollkommen in Gottes Willen ergeben — dieß widerspricht sich, ist die Verfassung eines Menschen, der da spricht: „Ich will zwar durchaus nichts, als was du willst“ — Hier unterwirft er seinen Willen dem Willen Gottes ꝛc. — „Aber

 sey

sey doch so gut, und gieb mir einmal dieß, was ich will" — Hier will er Gottes Willen dem seinen unterwerfen.

Man unterscheide nur bey jeder Bitte, die irgend aus einer Neigung oder einem gefühlten Bedürfnisse, aus einer Begierde des Angenehmen oder Abscheu des Widrigen, aus Lust oder Unlust entsteht — man unterscheide hier nur aufmerksam die verschiednen Aeußerungen des sinnlichen unwillkührlichen Begehrens und des freyen vernünftigen Wollens, und es wird sich allemal zeigen, was eben gesagt worden. Wenn z. B. ein nahes schreckliches Leiden, ein naher schmerzhaft- und schmählicher Tod drohet, so ists freylich sehr natürlich zu rufen: „Vater, laß den bittern Kelch von mir vorübergehen." Doch dieß ist der Ausdruck und der unwillkührliche Wunsch des gepreßten Herzens, und des sinnlichen Abscheues. Aber nun kömmt die Vernunft dazu, und diese sieht ein, daß es nicht recht sey, bloß nach seiner Neigung begehren und bitten; daß Schmerz und Tod oft weit mehr mit Gottes weiser und heiliger Fügung zusammenstimmen könne, als Lust und Leben; daß man hierinn unserm Vater im Himmel nichts vorschreiben, sondern sich ihm vollkommen überlassen solle. Zufolge dieser Vernunfteinsicht läßt

der Weise sein erstes sinnliches unwillkührliches Begehren zu keinem förmlichen freyen Wollen werden; er hebt die sinnliche Bitte, die in jenem ersten lag, durch einen vernünftigen freythätigen Entschluß auf, und spricht: „Aber Vater, nicht, wie ich, nicht wie meine sinnliche Abneigung will, sondern wie du willst — Wie du willst, so will ich, und dieser mein Wille ist nicht mehr jene erste sinnliche Bitte, jener Ausdruck des unwillkührlich fühlenden Herzens, dieser mein freyer vernünftiger Wille ist Hingebung in deinen weisen und heiligen Willen — eine unbedingte Hingebung, ohne weiter etwas zu bitten und zu wollen, als was und wie du willst.

Ists hier nicht offenbar, daß eben durch die volle Ergebenheit in Gottes Willen die Bitte, wozu anfangs die Neigung auffoderte, abgewiesen, und statt des Bittgebethes, durch das man gerne Gottes Willen nach seiner Neigung lenken möchte, die weit bessere Herzensstimmung rege wird, durch die man seine Neigung dem Willen Gottes aufs vollkommenste unterwirft.

Ueberhaupt weiß ich zum voraus Gottes Willen nur in Rücksicht desjenigen, was von Menschen geschehen soll; weiß nur, daß es sein ernster

Wille sey, Gutes zu thun, Böses zu meiden, Güte und Gerechtigkeit zu üben, und sich so der belohnenden Glückseligkeit würdig zu machen. Hier aber, wo alles auf eigner freyen Wirksamkeit beruht, hat, wie wir im Eingange dieses Abschnittes sahen, durchaus keine Bitte Platz. In allem übrigen, was nicht von meiner Freyheit abhangt, weiß ich zum voraus noch gar nicht, was für eine Ordnung der Dinge dem göttlich weisen Willen gemäß sey. Hier kann ich zum voraus vernünftiger Weise um nichts bestimmtes bitten, weil ich dadurch in Gefahr komme, etwas gegen Gottes Willen zu wollen; hier kann ich immer nur sagen: „Gott, ich weiß überall zum voraus nicht, welches hier dein Wille sey, bin aber gewiß, daß er in allem, was er ordnet, fügt und zuläßt, weise und heilig sey. Es steigt zwar in mir ein Wunsch auf, dieß und jenes zu haben, es dringt mich zwar eine Neigung, dich um dieß und jenes zu bitten; aber nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe!“

So soll sich dann, wenn wir auf das zurück sehen, um was wir bitten, alle Bitte lediglich in das Verlangen auflösen, daß durchaus Gottes heilig und weiser Wille geschehe, und dieß Verlangen ist nicht etwa eine ungereimte Bitte, daß

ja

ja Gott nicht gegen seinen heiligen Willen handle, sondern ein Opfer, wodurch wir unsern Willen dem seinen vollkommen unterwerfen. *

Was nun auch immer in den vorhergehenden zweyen Abschnitten über das Bittgebeth gesagt worden, so werden doch manche Vertheidiger desselben noch lange nicht geneigt seyn, sich dabey zu beruhigen. „Es ist — sagen sie — doch für den Menschen so tröstend, sich in jedem Anliegen mit zutraulicher Bitte an seinen himmlischen Vater

* Dieß gilt auch dann, da wir etwa um das Angenehme bitten, um es gut zu gebrauchen, das Unangenehme abbitten, um der Versuchung zum Bösen zu entgehen, oder gar Schmerz und Schmach von Gott erflehen möchten, um dabey unsre Liebe und Tugend desto mehr zu beweisen, zu üben und stärken. Denn nebst dem, daß wir zum voraus für den künftig fortwährenden sittlich guten Gebrauch unsrer Freyheit nicht Bürge stehen können; so wissen wir auch sonst noch nicht, welche Anwendung, Zulassung und Fügung in allem dem mit der höchsten alles umfassenden und auf alles gehörige Rücksicht nehmenden, Weisheit und Heiligkeit übereinstimme.

ter wenden zu dürfen; es ist ihm so natürlich, sich in seinen Bedrängnissen, in seiner Verlassenheit, wo keine eigne oder fremde Menschenhülfe mehr rettet, wirklich an ihn zu wenden, daß es grausam wäre, ihm diesen Trost zu nehmen; hart und vergeblich, seiner Natur Gewalt anzuthun, und zu sagen: Bitte nicht, wenn es dich drückt; schreye nicht um Hülfe, wenn es dich drängt; flehe nicht zu Gott im Himmel, wenn auch kein Mensch auf Erde mehr helfen kann, oder will: Dein Bitten ist vergeblich; es geschieht doch nur das, was Gott für gut, und besser findet, es mag denn kommen, daß dir nach deinem Verlangen geholfen, oder nicht geholfen werde."

Ferne sey von uns, einem Leidenden seinen Trost nehmen, oder ihm grausam begegnen wollen. Aber der wahre vernünftige Trost in unsern Anliegenheiten kann doch wohl nicht darinn bestehen, daß Gott unsre Bitten erhöre; denn dieß thut er nicht allemal, und dann gewiß nicht, wenn ers zuträglicher und weiser findet, uns vielmehr durch Leiden, als durch lauter auf unser Bitten veranstaltetes Wohlbefinden in sein Reich, und die Freude des Herrn einzuführen. Der wahre vernünftige Trost, der uns noch übrig, auch da unser Verlangen unerfüllt bleibt, beruht auf der lebendi-

bendigen Ueberzeugung, daß Gott alles gut und weislich mache, und uns eben so heilig liebe, in dem, was er uns gegen unser sinnliches Verlangen nach Glück und Annehmlichkeiten versagt, als in dem, was er uns nach denselben gewährt. Der wahre Trost, die volle Zufriedenheit in jeder Lage unsers Lebens entspringt aus unsrer unbeschränkten Hingebung in seinen heiligen Willen, und ganz und gar nicht aus dem Flehen und Ringen nach einem andern Zustande, welches vielmehr eine wirkliche Unzufriedenheit mit denselben ist. Indessen wollen wirs dem schwachen sinnlichen Menschen nicht zumuthen, daß er großen Verlurst oder schneidenden Schmerz nicht fühle; daß er dieß sein schmerzliches Gefühl nicht mit Worten, auch mit Rufen und Schreyen äußern, und nach Hülfe verlange. Aber dieß ist doch nur sinnliches Verlangen, dem er sich nicht schlechtweg hingeben darf, sondern es vielmehr im lebendigen Glauben an Gottes Vatergüte und Liebe, mit der er liebt, auch wenn er prüft oder züchtigt, wieder abweisen, und mit Jesu beysetzen soll: „Doch nicht wie ich, sondern wie du willst.“ Und da ist es dann eine ganz und gar nicht grausame, sondern sehr weise, tugendhafte, und vernünftig = liebreiche Zumuthung, wenn man sagt: Armer Leidender, wie ich sehe, so trägst du schwer, und leidest schmerzlich; ich fühle,

fühle, und leide mit dir, und dieß um so mehr, weil ich nicht helfen kann. Du wirst nun gleichwohl nach Hülfe verlangen und flehen, und dieß ganz natürlich und nothwendig, so lange du nur deine Sinnlichkeit zu Rathe ziehest. Aber berathe dich auch mit deiner Vernunft, und deinem Glauben an Gott, und hier findest du, daß du deine sinnliche Begierde mit unbeschränktem Zutrauen, mit voller Ergebenheit und Opferung seinem heilig und weisen Willen unterwerfen sollest. Freylich wäre es für dich **tröstlicher**, das heißt, sinnlich angenehmer, jedes Leiden von dir weg= und jede Freude zu dir herbeyflehen zu können. Dieß wäre so ganz nach unsrer Neigung. Aber nicht Neigung, sondern Vernunft soll in uns herrschen, und nach dieser liegt die wahre, weise und tugendhafte, die höchste, und in jedem Fälle und Unfalle geltende Beruhigung einzig darinn: „Gott macht alles gut; und denen, die ihn lieben, die den Kelch des Leidens, wie den Becher der Freude, mit gleichem Danke, mit gleich kindlichem Sinne aus seiner Vaterhand empfangen, wird alles zum Guten dienen.“

Ist es hieraus nicht sichtbar, daß die Vertheidiger des Bittgebethes, wenn sie uns so sehr dessen Tröstlichkeit rühmen, und die Gegner desselben bey=

beynahe der Grausamkeit beschuldigen, sich nur hinter unsre Sinnlichkeit und Neigung stecken, und mit dieser unsre Vernunft zu Gunsten ihrer Meynung zu bestechen suchen? Sonst würden sie nicht bloß sagen: „Es ist so tröstlich, von Gott Abhülfe und Linderung bey Druck und Schmerz zu erflehen hoffen“ — sondern beysetzen: „Es ist noch tröstlicher, sich, wenn er zu helfen auch nicht für gut findet, gleichwohl mit voller Zuversicht seiner Güte und Weisheit überlassen dürfen.“ Sie würden nicht behaupten, daß es grausam sey, uns die Erhörung unsers Bittens abzusprechen, uns das Rufen und Schreyen um Hülfe abzurathen; sondern daß es zwar sehr menschlich sey, nach sinnlicher Linderung verlangen, aber weise und tugendhaft, statt Gott durch Rufen und Schreyen zur Willfährde für unsre Neigung bewegen wollen, vielmehr jede Neigung seinem heiligen Willen unterwerfen, und was er immer zu geben für besser achtet, nicht unter ungeduldigem Schreyen und Verlangen, sondern mit voller kindlicher Gelassenheit erwarten — erwarten, wie von einem guten und weisen Vater, der unser Anliegen und unsern wahren Vortheil am besten kennt, und der es seiner unwürdig finden muß, sich etwa nur nach dem Schreyen und Begehren der unverständigen Kinder, und nicht vielmehr einzig nach ihrem

rem Wohlverhalten, nach ihrer kindlichen Folgsamkeit, zutraulichen Liebe und stillen Gelassenheit, und dann vor allem nach seiner eignen alles überschauenden Weisheit zu richten.

Da wir hiemit diese vielleicht schon zu gedehnte Abhandlung über das Bittgebeth enden, so dürfen wir doch wohl fragen, ob man nicht meyne, daß es seine vielfältig geneigte Aufnahme vorzüglich theils den irrigen Begriffen, die wir von Menschen auf Gott übertragen, theils unserm unordentlichen Hange, mit dem wir nach sinnlichem Wohlbefinden streben — das heißt — sowohl den Irrthümern unsers Verstandes, als der Unvollkommenheit unsers Willens zu danken habe? Wir stellen uns Gott als einen mächtig reichen Herrn vor, dem man, wie es gewöhnlich bey unsern Herren dieser Welt ist, die wohlthätige Unterstützung mit seiner Macht, und die freygebigen Geschenke von seinem Reichthume durch inständig andringende und demüthig einschmeichelnde Bitte abgewinnen kann. Zugleich ist es unsern Neigungen so willkommen und bequem, das, was sie befriedigt, sogleich durch bloße Bitte zu erlangen, anstatt sie durch eignes fortwährendes Wohlverhalten zu verdienen, oder gar mit lästiger Abtödtung und ergebner Fügung

gung in den Willen einer allweisen göttlichen Anordnung zu entbehren. Gereicht aber diese Stimmung des Gemüthes, die, man mag sie auch so schön bemänteln als man will, unserm Bitten und Rufen so ganz oder großen Theils zum Grunde liegt, der reinen Sittlichkeit wohl zum Vorschube oder vielmehr zum Abbruche? — Wer bittet, will lediglich **haben**; der Tugendhafte will vorzüglich **verdienen**. Wenn man jene beyden Systeme betrachtet, wovon das erste als sittlich gut empfiehlt, was **Glückseligkeit** gewährt, und das andre, was derselben **werth** und **würdig** macht; so ists von selbst sichtbar und bereits erwiesen genug, daß nur Letzters zur reinen Tugend führe, dagegen jenes sie nur zu untergraben, und zu verderben geeignet sey. Nun stimmt das Bittgebeth ganz mit dem sittenverderblichen Systeme der Glückseligkeit, aber gar nicht mit jenem einer Tugend und Sittlichkeit zusammen. Man mag um Glückseligkeit bitten oder arbeiten, beydesmal will man haben und genießen, nur zeigt sich bey der Auswahl der Mittel im ersten noch weit mehr Trägheit als im letzten, da man dort durch bloße Bitte erreichen will, was man hier noch gleichwohl durch Arbeit und Anstrengung zu erzielen sucht. Immer ist es aber das Angenehme, was man im Auge hat, und nicht das rein Gute, Löblich und

Ehr-

Ehrbare, das man zum Zielpunkte haben soll: immer das, was uns beglückt und unsern Neigungen wohl thut; nicht das, was uns veredelt, und wodurch man Gutes thut. Das Letzte ist das Augenmerk des Tugendhaften; und wenn dieser sichs angelegen seyn läßt, zu thun, was er soll, so ist es des Bittenden seine Absicht, auch ohne Thun, durch bloßes Bitten zu erhalten, was er wünscht — wahrlich eine Herzensstimmung, in der man nur auf Sinnlichkeit sieht, und die Arbeit scheut; nicht aber die Tugend liebt, und sie auch mit Anstrengung, Abtödtung und Entbehrung des Sinnlich-angenehmen zu üben strebt.

Wenn aber auch die Vernunft, wie sich überall in dieser Abhandlung zeigte, so wenig der reinen Moralität Zuträgliches, so wenig Vernünftiges im bloßen Bittgebethe auffindet, so ist sie darum ganz und gar keine Feindinn des Gebethes überhaupt. Dieses so weit es Erhebung unserer Seele zu Gott, Dank zu unserm Vater im Himmel, Betrachtung seiner Werke und Wohlthaten, Wohlgefallen an dem Allerheiligsten, Ermunterung und Entschluß zum reinen ihm wohlgefälligen Wandel, Zutrauen und Ergebung in seinen besten und weisesten Willen ist, wird immer jeder Menschenvernunft eine heilig ehrwürdige Handlung bleiben, weil sie dahin zielt,

uns

uns selbst in den Augen Gottes heilig und werth zu machen, uns mit neuer Liebe und Stärke zum Guten zu beleben, uns Mäßigung und Genügsamkeit, Zufriedenheit, Fassung und Muth im Zutrauen auf denjenigen zu gewähren, der hier alles so gut und weislich regiert, und dort so gerecht und getreulich vergilt. Dieß ist ein Gebeth, das unsre Gesinnungen reinigt, und zu reinen Handlungen beseelt. Voll von diesen Gesinnungen ist das evangelische Gebeth des Herrn. Nur kurz kömmt darinn einmal vor, was die **sinnliche Natur** in uns in Rücksicht des täglichen Unterhalts * wünscht, alles übrige handelt von dem, was **wir** vorzüglich wünschen sollen, daß nämlich Gott heilig verehrt; das Reich Gottes, das Reich der Liebe und Wahrheit überall verbreitet, sein Wille überall erfüllt, das Böse abgelegt, jede Feindseligkeit aufgehoben, und fernere Sünde vermieden werde. Dieß ist auch nicht, wie sonst so oft, ein unnützes Wünschen. Denn hier bringt der Wunsch, wem es

* Obgleich auch hier der griechische Ausdruck und dessen wahre Bedeutung noch nicht so zweifellos berichtigt ist, daß er nicht eben so wohl Nahrung für die Seele, als für den Leib meynen könnte. Man sehe hierüber nur die so verschiedne Uebersetzung und Auslegung nach.

es damit Ernst ist, das Wollen und Thun hervor. Der ernste Wunsch, das ernste Verlangen gut zu seyn, macht gut. Hier ist ein Gebeth, das seine Erhörung selbst mit sich führt, weil es eben das wirklich macht, was mit ganzer Seele gewünscht und gewollt wird. Hier ist ein Gebeth, in dem ein lebendiger heiliger Geist wehet, der uns zum lebendig und heiligen Thun treibt. O wie reich und fruchtbar an guten Folgen, an reinen Tugendwerken würde unser Gebeth seyn, wenn überall dieser Geist darinn wäre, der zum Guten lebendig macht, statt daß nun so oft lediglich der Buchstabe des Bittgebethes darin vorkömmt, der mehr tödtet, als belebt.

III.

Ueber die Folgen unsrer Handlungen.

Es will immer noch so manchem nicht zu Sinne, daß die Moralität auf Begriffen und einem Gesetze a priori, auf einem lediglich formalen Gesetze, auf einer bloßen Form beruhen soll. Sie wollen durchaus dafür eine Materie und etwas haben, das man sehen und greifen kann, das sich fühlen und empfinden läßt. Nur die Folgen der Handlung; Lust und Unlust, Glückselig- und Unglückseligkeit scheinen ihnen eine ächte und solche Grundlage zu seyn, die allein hinlängliche und dem sinnlichschwachen Menschen angemeßne Beweg- und Ermunterungsgründe darbiethet. Nur diese können, wie sie vorgeben, sich allgemeinen Zugang zu jedes Menschen Vernunft und Herzen öffnen. Selbst die kritische Philosophie zeigt sich ihnen nach dem Gesichtspunkte, den sie

nehmen, von einer Seite, daß sie zwar dem strengen Buchstaben nach ihren Behauptungen widerspricht, aber dem Geiste nach, wie sie meynen, am Ende doch auf eben dieselben zusammentrifft. Die Formel — „Behandle den Menschen in dir und Andern nie als bloßes Mittel, sondern als Zweck" — will ihnen nichts anders sagen, als daß man sich und Andre gehörig lieben, das eigne und fremde, sohin das allgemeine Wohl, die allgemeine Glückseligkeit überall zum vorzüglichsten Augenmerke nehmen soll. Eben diese neuere Philosophie sagt ja selbst, der Probstein, ob eine Handlung dem Moralgesetze gemäß oder zuwider sey, finde sich in der Frage: „Wie, wenn dieß alle thäten, möchtest du wohl nach einer solchen Ordnung der Dinge selbst ein Theil, ein Mitglied dieses Weltganzen seyn? Was würde wohl auf den Fall, daß der Grundsatz, nach dem du handeln möchtest, ein allgemeines Naturgesetz wäre, daraus entstehen?" Hier kömmt es doch wohl, meynt man, am Ende wieder darauf an, ob aus meiner Handlung allgemeines Wohl oder Unheil, Glückselig- oder Unglückseligkeit entspringe. —

Es mag verzeihlich seyn, wenn der gemeine Verstand sich hierein nicht gleich zu finden, und

den

den rechten Punkt zu treffen weiß; aber unverzeihlich möchte es beynahe scheinen, daß Männer, die sich als geübte Denker und Forscher, und selbst als Kritiker der kritischen Philosophie darstellen, noch immer nicht merken wollen, wo das Blendwerk liege. Läßt es sich, wenn man nur deutlich denken, und überall sich selbst verstehen will, nicht etwa so leicht als klar aufdecken? Hier ist ein Versuch!

Diejenigen, die so gerne alle sittliche Güte, und die Beweggründe zu guten Handlungen aus den Folgen derselben herleiten möchten, können sich vor Irrung und Selbsttäuschung nicht besser bewahren, als da sie zwischen Folgen von zweyerley Art unterscheiden. Man kann nämlich, und pflegt sich auch wohl bey einer Handlung, die man vor hat, zu fragen: „Was wird daraus entstehen, wenn ich dieß thue?" — Und man kann, und pflegt sich auch wohl wieder zu fragen: „Was würde daraus entstehen, wenn dasselbe, was ich gerne thun möchte, auch alle übrigen thun wollten?" Bey der ersten Frage sieht man auf das, was aus einer Handlung **wirklich** erfolgen **wird**; bey der zweyten auf das, was, **wenn** alle auf gleiche Weise so handeln wollten, erfolgen **würde**. Nach dieser doppelten Ansicht zeigt sich auch eine

doppelte, oft sehr verschiedne Art von Folgen: Jene als gut und angenehm, wo diese als Uebel und widrig erschienen; oder umgekehrt, diese zu Gunsten eigner und fremder Glückseligkeit, wo jene gegen eignes und fremdes Wohl, sohin gegen das allgemeine Beßte anstoßen. Ein Beyspiel mag dieß klar und anschaulich machen.

Gesetzt, es reize mich ein großer und reicher Herr, für ihn und gegen einen Dritten ein falsches Zeugniß vor Gericht abzulegen; er sey ein Mann, dessen ich in meinem ärmlichen Glücksstande sehr benöthig bin; von dem ich durch Einwilligung jetzt und künftig für mich und die Meinigen viel zu hoffen, im Weigerungsfalle aber eben so viel zu fürchten habe; der Nachtheil, der durch meine falsche Aussage dem Dritten zugeht, sey für ihn noch wohl erträglich; und durch meine Weigerung gar nicht zu hindern, indem sich statt meiner sogleich ein Anderer finden würde, der für so viel Gewinnst und Hoffnung ohne Bedenklichkeit thut, was ich ablehne. — Dieß sind die Folgen, die aus dieser meiner Handlung, wirklich entstehen werden; lauter gute angenehme Folgen für mich und die Meinigen, wenn ich willfahre; lauter böse und widrige, wenn ich widerstehe. Auch der Nachtheil des Dritten würde immer noch durch

das falsche Zeugniß eines Andern erfolgen, wenn dieß gleich von mir sollte verweigert werden.

Aber nun frage ich weiter, nicht bloß nach dem, was aus meinem Thun erfolgen wird; sondern, was, wenn unter gleichen Umständen alle so handelten, erfolgen würde? Hier zeigt sich mir, daß ein allgemeiner Entschluß zu fahlen Aussagen, so oft dazu guter Gewinn und vortheilhafte Aussicht reizt, große Unordnung stiften, alle Zuverläßigkeit auf gerichtliche Aussagen aufheben, und fremdes Zeugniß zur Ausmittlung der Wahrheit ganz unschicklich und unanwendbar machen würde. Die Folgen, die aus meiner Handlung wirklich hervorgehen, sind also gut, und jene, die aus einer gleichen allgemeinen Handlungsweise hervorgehen würden, böse.

Man kann nicht lange fragen, auf welche ich sehen, und nach welchen ich mich entschließen solle? Offenbar nicht nach den ersten. Denn ob sie gleich ein großes Gut für mich, ein kleines Uebel für den Dritten, und keines, was ihm nicht auch Andere statt meiner thun würden, enthalten: so ist mir doch so klar und wahr, wie die Sonne, daß ich durch Ablegung eines falschen Zeugnisses zum Nachtheile eines Dritten eine böse, schlechte,

und niedrige Handlung übe. — Soll ich also auf die letztern, auf die Folgen schauen, die aus so einer niedrigen Handlungsart, wenn sie allgemein wäre, hervorgehen würden? — Ja! sagt einstimmig alle Menschenvernunft, und ist darum, wenn sie die sittliche Güte oder Zuläßigkeit einer Handlung ausmitteln will, immer gleich mit der Frage bey der Hand: „Wie, wenn alle so handelten, alle dieß thäten?“ Hier stellt sich durch die übeln, Ordnung und Weltglück störenden Folgen, die eine solche allgemeine Verfahrungsart, falsch zu zeigen, stiften würde, diese Handlung als die schwarze That eines Nichtswürdigen dar.

Aber wenn man nun so, wie man soll, vorzüglich die Folgen ins Auge faßt, die aus so einer allgemein einförmigen Handlungsart hervorgehen würden, und dann nach Maaßgabe derselben zur Handlung schreitet; sind etwa dieselben Folgen auch das, was mich zum Handeln bestimmt? Ist etwa das Glück, oder Unglück, das uns in denselben vorschwebt, auch das, was zum Thun, oder Lassen die bewegende Kraft leiht? — Keineswegs! Dieß sind ja nicht die Folgen, die meine Handlung haben wird, sondern die nur eine ihr gleichförmige allgemeine Handlungsweise bringen könnte. Die Glückseligkeit, die sie etwa

darstellen, mag noch so groß seyn; sie hat gleichwohl keine Kraft, Hand oder Fuß zu einer Ausrichtung oder That zu heben, aus der sie nicht entsteht; da sie erst, wenn alle so thäten, entstehen würde. Alle die seligen Folgen sind keine wirkliche Folgen einer wirklichen Handlung, sondern nur vorgestellte Folgen einer vorgestellten allgemein gleichförmigen Weise zu handeln. Was nützt, oder verschlägt es, daß bey gerichtlichen Aussagen allgemeine Achtung für Wahrheit das Glück, allgemeine Nichtachtung für sie das Unglück der Menschen stiften würde, wenn jetzt meine einzelne falsche Aussage mehr Glückseligkeit wirkt, als eine wahre?

Man möchte es beynahe ungereimt, und der Weltkluge wird es unklug nennen, daß man vielmehr auf die Folgen schaue, die eine Handlung, z. B. eine falsche Aussage, allgemein gethan haben würde, als auf diejenigen, die diese meine bestimmte Handlung, meine einzelne falsche Aussage wirklich haben wird. Und doch findet sich alle Menschenvernunft, um sich von der Sittlichkeit einer Handlung zu versichern, einstimmig zur Frage gedrungen: „Wie, wenn jeder so handelte, wenn alle dieß thäten?" Woher dieser Drang? Wozu diese Frage? — Ich antworte: „Nicht

um durch die Folgen einer allgemeinen Handlungsweise sich zur einzelnen Handlung zu bestimmen, sondern ihre Sittlichkeit daraus zu erkennen; nicht einen Beweg- sondern einen Erkenntnißgrund geben sie. Und dieß ist, was wir jetzt zeigen wollen.

Schon das oben angeführte Beyspiel beweiset es, und es ließe sich noch durch hundert und tausend ähnliche Fälle bestättigen, daß die Folgen jeder einzelnen Handlung allein nichts taugen, um die sittliche Güte derselben, gleichsam als an einem allgemein zuversichtlichem Merkmaale, zu bestimmen. Kein Mensch ist im Stande, alles das, was auch oft nur eine einzige That zum mittel- und unmittelbaren Erfolge hat, genau zu berechnen, und das eigne und allgemeine Wohl ist eben so oft aus ungerechten und bösen, als aus gerechten und guten Handlungen hervorgegangen. Hierinn liegt auch der ganze Stoff zur Schutzrede, die man gewöhnlich zu unsrer Beruhigung und zur Rechtfertigung der göttlichen Anstalten den Trübsalen und Widerwärtigkeiten hält, indem man uns aus Erfahrung und Geschichte die zahlreichen Fälle aufzählt, wo aus Verfolgung und Feindseligkeiten, aus ungerechtem Schimpf und Drucke, und aus all der Noth, die die Bösen den Guten machten,

ten, eignes ernstes Nachdenken und Aufklärung Erfindung der Künste und Wissenschaften, Industrie und Anstrengung aller Geistes- und Körperkräfte, Muth und Seelengröße, Frey- und Sicherheit, Glück und Wohl einzelner Menschen und ganzer Völker hervorkam. * Schon daraus ist es begreiflich, warum es, um über sittliche Güte zu entscheiden, vergeblich sey, zu fragen: „Was ist der Erfolg von dieser meiner Handlung?“ Aber wenn man nun auch eine ganz andere Frage noch thun soll, wie verfällt man gerade auf diese: „Was wäre der Erfolg, wenn alle so handelten?“

Die Antwort hierauf liegt in uns. Ohne bey irgend einer Erfahrung sich Raths zu erholen, leuchtet es jedem von selbst ein, daß, was er thun dürfe, oder solle, könne ihm nur so weit erlaubt, nur so weit gebothen oder verbothen seyn, so weit es dieß unter den nämlichen Umständen auch für jeden Andern ist. Es muß allgemein Gut, oder Böse, für jeden erlaubt, oder unerlaubt, einem allgemein verbindenden Sittengesetze gemäß oder zuwider seyn, oder es ist es auch für

* Wem nicht schon dieß Wenige genügt, der mag mehr davon in der kleinen Schrift „Ueber das sittlich Gute“ nachsehen.

für ihn nicht. Ob nun dieß bey einer vorkommenden Handlung der Fall, ob sie allgemein pflicht- und gesetzmäßig, oder pflicht- und gesetzwidrig sey, das will er wissen, weil er daraus zuversichtlich schließt, daß sie gut oder böse sey. Um jenes inne zu werden, fragt er also: „Wie wäre es, wenn dieß jeder thäte, wenn so allgemein gehandelt würde? Was für eine Ordnung der Dinge würde wohl daraus entstehen, und würdest du wohl ein Theil, ein Mitglied davon seyn wollen, wenn darinn gerade so, wie du zu handeln gereizet wirst, auch von jedem andern, gleichsam nach einem allgemeinen Naturgesetze, gehandelt würde?"

Sobald man für nöthig findet, zu fragen, so muß uns an dem gelegen seyn, wornach man frägt. Nun findet sich jeder gedrungen, zu forschen, ob seine Handlung auch wohl allgemein erlaubt, allgemein gesetzmäßig sey; er muß sich also zum Voraus für diese Gemeingültigkeit interessiren. Gerade darum, weil er nothwendige Achtung für allgemeine Gesetzmäßigkeit (für allgemeine sittliche Güte) seiner Handlung hat, findet er sich nothgedrungen, zu forschen, ob sie allgemein gesetzmäßig sey. Dieß zu erforschen, sieht er nun auf die Folgen, die aus einer mit der seinigen durchgängig einstimmigen, allgemeinen

Hand-

Handlungsweise entstehen würden, und fragt: „Wie, wenn alle so handelten?" Aber wozu fragt er so, wozu forscht er nach diesen Folgen? Will er sich etwa durch sie ermuntern, die Handlung zu thun, oder zu meiden? Gar nicht. Es sind ja keine Folgen, die **wirklich** entstehen, keine, die aus seiner **Handlung** entstehen, sondern solche, die erst dann, wenn alle so handelten, entstehen würden. Die Hinaussicht auf dieselben soll ihm nicht einen **Beweggrund** liefern, nach dem zu thun, was allgemein gesetzmäßig ist, sondern einen **Kenntnißgrund**, zu wissen, ob es allgemein gesetzmäßig sey. Daß er nur das thun solle, was die Tauglich- und Angemessenheit zu einem allgemeinen Gesetze hat, was, nach so einem Gesetze von allen gethan, in eine vernünftige gute Ordnung der Dinge paßt, dieß ist ihm zum voraus gewiß; für diese Tauglich- und Angemessenheit zu einem allgemeinen Gesetze, für diese allgemeine Gesetzmäßigkeit hat er zum voraus Achtung, weil sie ihm eins ist mit sittlicher Güte und Gerechtigkeit.

Wer sittlich gut handeln will, kann sich unmöglich die Bewirkung jener guten Folgen zum Ziele setzen, die entstehen würden, wenn alle so handelten. Denn auch im Falle, daß alle übri-

gen

gen ganz anders, und gerade das Gegentheil auf eine böse ungerechte Weise thun wollten, erkennt er sich gleichwohl noch verpflichtet, dem, was gut und gerecht ist, nachzustreben, und nie ein falsches dem Dritten nachtheiliges Zeugniß aus Furcht oder Hoffnung zu geben, wenn sich auch sonst jedermann dazu bereden ließe. Hier sind die Folgen, die aus einer allgemein gleichförmigen Wahrhaftigkeit gerichtlicher Aussagen sich ergeben, außer der Idee und Vorstellung davon nirgends zu finden, weil auch diese allgemein gleichförmige Wahrhaftigkeit nirgends da ist. Ihre Wirklichmachung, ihre Realisirung kann nicht der Bewegrund zur Handlung des einzelnen wahrhaften Zeugnisses seyn, weil sie durch diese einzelne Handlung nimmermehr realisirt werden. Gleichwohl aber bleibt so ein Zeugniß immerhin pflichtmäßig, weil es allgemein gesetzmäßig ist. Die nothwendige Achtung für diese Gesetzmäßigkeit nöthigt und **verbindet** ihn, so **zu handeln**; die Hinaussicht auf die Folgen für den Fall, daß alle so thäten, giebt ihm nur jene allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlung zu **erkennen**. Sie leitet ihn nur, richtig zu entscheiden, und bestimmt ihn nicht, sittlich gut zu wollen; sie leitet seine Urtheils- und bestimmt nicht seine Willenskraft: Sie macht dadurch, daß sie die Tauglichkeit einer

ner Handlung zum allgemeinen Gesetze, sohin die Güte derselben einsehen läßt, eine gute Handlung möglich, aber nur die Achtung für diese Güte und Gesetzmäßigkeit selbst macht sie **wirklich.**

Aus diesem allen ergiebt sich nun, daß für jene, welche immer gerne die Bewirkung angenehmer Folgen, der Glückseligkeit, und der Befriedigung unsers Hanges nach Genuß und Lust als den einzig für sinnlichschwache Geschöpfe angemeßnen Beweg = und Ermunterungsgrund zur Sittlichkeit aufstellen möchten, nirgends eine Rettung ihrer Lieblingsidee zu finden sey — 1. Nicht in den Folgen der einzeln bestimmten Handlung, die für keinen menschlichen Verstand ganz zu berechnen sind, und auch bey bösen Thaten oft sehr vortheilhaft, und bey guten sehr nachtheilig für eigne und fremde Glückseligkeit ausfallen — 2. Nicht in den Folgen, die aus einer allgemein gleichförmigen Handlungsweise entstehen würden; da sie nicht wirklich zu Stande kommen, nicht wirklich Glückseligkeit gewähren, weil ich so handle; sondern erst wirklich werden, und glückselig machen würden, wenn alle so handeln wollten, welches aber wohl nie der Fall, und durchaus nie der Erfolg aus meiner Handlung, sondern immer nur aus eines jeden andern, von mir ganz

unab=

unabhängig=freyem Entschluße seyn wird — indessen ich immer gut zu handeln verpflichtet bleibe, wenn auch alle gute Folgen, indem so viele andre gerade das Gegentheil thun, zurückbleiben, und lauter böse dafür eintreten.

Man berufe sich nun nicht weiter auf die Formel: „Achte den Menschen, achte die Menschheit in dir und Andern, so, daß du sie immer als Selbstzweck ehrest, nie als bloßes Mittel zur Erreichung der Zwecke, die du dir etwa gewählt hast, gebrauchest.“ — Man sage nicht, dieß heiße doch nichts anders, als wollen, und gebiethen, dahin zu steuren, daß endlich alle in den Hafen der Glückseligkeit einlaufen. Ich antworte: Diese Formel ist vollkommen eins mit der obigen: „Handle allgemein gesetzmäßig, handle nach der nothwendigen Achtung für allgemeine Gesetzmäßigkeit:“ und so wenig diese letzte die Folgen, die sich aus einer allgemein gesetzmäßigen Handlungsweise ergeben würden, als die zu erreichende Absicht, als Beweg= und Bestimmungsgrund, zu wollen, aufstellt, so wenig thut es jene erste, da Beyde am Ende in Eins zusammenfallen. Denn wenn man sich einmal für eine solche Eigenheit der Handlung, daß man sie bey allen Menschen als einen Erfolg von einem allgemeinen

Gesetze wollen könne, so sehr interessirt; worauf geht eigentlich dieß Interesse hin? Nirgend anderswohin, als auf jedes vernünftige Mitwesen, auf jeden Mitmenschen. Ich sage dadurch gleichsam: Der Mensch ist das Höchste in der sichtbaren Natur. Er ist nicht für etwas Anders, als bloßes Mittel zum Zwecke eines Dinges, er ist für sich selbst da, als Selbstzweck. Und dieß ist jeder Mensch auf gleiche Weise, ohne daß irgend einer gegen den Andern etwas bevoraus hätte. Keiner darf den Andern als bloßes Mittel unter sich herab, keiner darf sich als einziger Zweck über Andre hinaufsetzen, jeder soll Andre, wie sich, als Selbstzweck betrachten; — das heißt: Keiner darf thun, was nicht alle; keiner den Andern behandeln, wie nicht jeder unter eben denselben Umständen auch ihn behandeln dürfte; jede Handlung muß allgemein gesetzmäßig, oder von der Art seyn, daß man sie als den allseitigen Erfolg von einem allgemeinen Naturgesetze wollen könne. Muß mir jeder so viel gelten, als ich; darf mir nichts erlaubt seyn, was es nicht ihm, und ihm nichts gebothen, was es nicht mir ist; so ist freylich keiner als ein bloßes Mittel für den Andern, so ist jeder als ein Zweck für sich anzusehen. Nur handeln dürfen, wie es alle übrige dürfen — oder bey seinem Handeln alle Menschen

als Zweck achten, und keinen als bloßes Mittel gebrauchen sollen — dieß ist eins. Immer tritt die nämliche Frage ein: „Wie wäre es, wenn dieß Alle thäten, da es für Alle ein Gesetz seyn muß, wenn es für mich eins ist, und keinen binden kann, wenn es mich nicht bindet?" — Die Antwort auf diese Frage aber giebt, wie gesagt, zwar einen Leitfaden, über die allgemeine Gesetzmäßigkeit zu entscheiden; dagegen biethet nur die Achtung für allgemeine Gesetzmäßigkeit selbst, oder für jeden Menschen als Selbstzweck, den Bestimmungsgrund dar, zu wollen, und zu handeln.

Es wird nicht am unrechten Orte seyn, hier eine Bemerkung beyzufügen, die eben dadurch unsre Einsicht in die eigentliche Natur und das Wesen der Sittlichkeit fördern kann, weil sie zeigt, warum uns die an- oder unangenehmen Folgen jeder besondern Handlung durchaus keine sichre Sittenregel darbiethen mögen, und warum man vielmehr auf jene Folgen hinaussehen müße, die aus einer gleichen allgemeinen Handlungsweise entstehen würden. Diese Bemerkung ist folgende.

Wenn man die Folgen irgend einer Thathandlung berechnen will, so muß man nicht nur das in Anschlag bringen, wie viel An- oder Unangenehmes sie an sich selbst zu wirken geschickt sey, sondern auch, wie viel Angenehmes oder Widriges alle die Menschen damit verbinden, auf die sie Bezug haben mag. Da zeigt nun die alltägliche Erfahrung, daß es böse Menschen giebt, die machen, daß oft aus den besten Handlungen großes Unheil, und aus den schlechtesten große Wohlfahrt für einzelne Personen und ganze Völker, in Rücksicht des besondern und allgemeinen Besten hervorkommen. Man belohnt gefällige Personen, die sich der lüsternen Begierde zum Opferdiener, die sich zur Ausführung eigennützig, hochmüthiger Absichten, ungerechter Bedrückung als Werkzeuge hingeben, mit Reichthum, Ehrenstellen und einer Macht, die nicht nur ihr und ihrer Familie Glück, sondern oft das Wohl von tausend Armen, oft von ganzen Provinzen und Reichen in ihre Hände legt. Dagegen drückt man Leute, die durch ihre Tugend und Rechtschaffenheit dem Ehrgeize, der Habsucht, und überhaupt der Befriedigung so mancher ungezähmter Neigung im Wege stehen, mit Ungnade und Verfolgung; stürzt und entfernt sie von ihrem Posten, an dem sie so gemeinnützig wirkten; und setzt an-

dre an ihre Stelle, die gemeinschädlich handeln. Wollte man nun sich allemal nach dem entschließen, was irgend eine Handlung nach der wahrscheinlichsten Voraussicht wirklich zum Erfolge hat, so würde es gar keine sichre Sittenregel geben. Es würde bey den mächtigen Bösen stehen, eben dieselbe That bald zur Bösen, bald zur Guten zu stempeln, je nachdem sie damit bald eine größere Anzahl von gemeinnützig, bald eine größere von gemeinschädlichen Folgen zu verbinden Lust und Laune hätten. Dieß allein zeigt schon, daß es nicht dasjenige, was aus unsren Handlungen wirklich entsteht, weder das größere Eigne, noch das größere Gemeinbeste seyn könne, was ihnen den Charakter sittlicher Güte und Gerechtigkeit aufdrückt. Ich darf also nicht lediglich fragen: „Was **wird** der Erfolg seyn, wenn ich so handle?" — Aber wohl darf und soll ich fragen: „Was **würde** der Erfolg seyn, wenn unter gleichen Umständen alle so handelten?" — Um aber auch diese Frage nicht unrichtig zu nehmen, um nicht etwa zu glauben, daß etwa eben dieser bloß vorgestellte, durch mein einzelnes Thun nie zu bewirkender Erfolg der Beweggrund meines Wollens und Handelns sey — darf man nur das in Erinnerung bringen, was oben darüber gesagt worden.

IV.

IV.

Von einigen Irrlichtern, welche noch immer einige Philosophen aufstecken.

Warnung und Anweisung dagegen.

Es ist eine alte Klage der Welt gegen die Schule, daß diese so gerne in öden und leeren Grübeleyen wandle, die jungen Gemüther mit täuschenden Aussichten in unerreichbare Höhen und Tiefen hinhalte, ihren gesunden Verstand, den man ihr zur weitern Bearbeitung anvertraut, nur geblendet und getäuscht, um ein Gutes verdorben und verschoben zurückgebe; daß sie aus ihren inhaltleeren Idealen fälschlich Realitäten und Wirklichkeiten mache, dadurch die wirkliche Welt in eine lautre Ideale umwandle, und vielfältig aus einem unrichtigen Gesichtspunkte anschauen lehre.

Ist diese Klage gegründet, so wird sich die Schule wohl damit abgeben, unter dem Vorwande und der Anmaßung, alles Licht zu machen, manchmal weiter nichts als Irrlichter aufzustecken, die zwar einigen Schein im Dunkeln von sich werfen, aber auch den Wandrer, der ihnen nachwandelt, vom rechten Wege auf einen moosigten — unfesten — sinkenden Boden ableiten, in Labyrinthe verwicklen, und da sie einen neuen Ausweg zeigen sollten, verschwinden.

Ich mache mirs jetzt nicht zum Geschäfte, das für meine Kleinheit zu groß seyn dürfte, eine allgemeine erschöpfende Anweisung zu geben, um alle solche Irrlichter zu meiden, und überall im wahren, hellen Lichte zu wandeln. Nur gegen einige besondre derselben, die oft ganzen unhaltbaren Systemen zum Grunde liegen, oder wieder viele andre im Gefolge haben, möchte ich Warnung und Anweisung geben, und dieß um so mehr, da ich sie bey einem Manne, und einer Schule finde, die sich, ungeachtet der kritischen, gegen die bisherige Metaphysik, gerichteten Anfälle, noch immer hoher metaphysischer Einsichten und Weisheit rühmt, und etwa gerade an Orten noch Ansehen behauptet, wo auch dieß Büchlein dürfte gelesen werden. Manche von den Irrthümern,

mern, gegen die diese Warnung und Anleitung gerichtet ist, möchten auch wohl von der täuschenden Art seyn, daß man sehr nöthig hat, auf seiner Hut zu stehen, um sich ihrem blendenden Scheine nicht hinzugeben. Für dießmal wollen wir bey dem verweilen, was man uns von **Realität** und **Negation** oft so unwahr, als unverständlich vorsagt.

I.

Realität.

Die Metaphysiker wissen mit diesem Worte so ein Spielwerk zu treiben, daß sie nach Art der Tausendkünstler ehe man sichs versieht, uns lauter Realitäten vorgauckeln lassen, wo doch in der That nur lauter inhaltleere Idealitäten sind.

„Reäl, Realität ist alles das, was denkbar ist" — sagt man, und giebt diesem Satze eine Wichtigkeit, die ihm wahrlich, dem geraden Anblicke nach, niemand absehen dürfte. Es ist — heißt es — ein an sich selbst evidenter Satz; er drückt das höchste, allgemeinste Genus alles Reälen, das **Ding**, das **Etwas** überhaupt aus, indem er zum Merkmaale desselben die Denk-

barkeit überhaupt angiebt. Was nicht denkbar ist, ist nichts; nur was denkbar ist, ist etwas; und nur was etwas ist, ist denkbar."

Man höre nur, was das für große Worte sind! Außer der Schule würde man sie kaum für würdig genug halten, darauf zu merken; aber in der Schule legt man den Accent von hohem Nachdrucke und Wichtigkeit darauf. Und diesen haben sie auch, aber nur, wenn es darauf angelegt ist, das gesunde Auge zum Falschsehen zu blenden, und nicht zum Wahrsehen zu stärken. Man gebe den metaphysischen Schulkünstlern diesen Satz nur einmal zu, und sie haben, um ihr Blendwerk zu treiben, gewonnen Spiel. Sie dürfen von dem, was sie definiren und demonstriren wollen, nur zeigen, daß es **denkbar** sey; und **Realdefinitionen**, und **Realdemonstrationen** springen mit einer Geläufigkeit, und in einer Menge hervor, wie man allerley Realdinge aus einer leeren Tasche mit einem Hocus-pocus herauszaubert.

Aber mit welchem Rechte kömmt man dazu, etwas schon darum für **reál** auszurufen, weil es **denkbar** ist? — Antikant **Stattler** hat diesem Satze eine Erfahrung vorangesetzt, die er eine

Haupt-

Haupterfahrung alles Denkens nennt. „Wir erfahren klar und deutlich — sagt er — in uns selbst, daß wir uns nur das Reale eigentlich denken, und vorstellen können.* Der Verfasser der kritischen Beyträge zur Metaphysik hat ihm hierüber ins Ohr gesagt, daß dieß keine Erfahrung sey, und keine seyn könne. Und wie benahm sich Antikant hiebey? Auf eine Weise, die etwas sonderbar auffällt, und seine Metaphysik nicht so sehr durch Thatsache empfehlen möchte, als sie von ihm durch Worte empfohlen wird. Er ließ sich mit seinem Gegner über die Richtig- oder Unrichtigkeit, über Möglich- oder Unmöglichkeit dieser Erfahrung nicht ein, sondern suchte sich eine Hinterthür zu öffnen, um noch so gut, wie möglich, auf honette Manier zu entschlüpfen. „Er habe ja, sagte er in seiner Antikritik, durch diese Erfahrung den Satz, daß nur das Reale eigentlich denkbar sey, nicht beweisen, sondern nur erklären wollen." — Und so sank seine so hoch betitelte Haupterfahrung eines Denkens, die überall obenan steht, zu einer Erklärung herab, möchte sich aber auch als solche schwerlich halten können. Denn ist sie möglich und wahr, so beweist

* Antik. I. B. §. 12. Log. §. 19.

weist sie; ist sie unmöglich oder falsch, so erklärt sie auch nichts.

Aber wie steht es nun mit dem Satze — „Nur das Reále ist denkbar, und folglich — alles eigentlich Denkbare ist etwas Reáles“ — wenn er weder gedachte Erfahrung, noch sonst irgend etwas zum Beweise für sich hat? „Er bedarf keines Beweises, sagt Antikant, er hat eigne unmittelbare Evidenz.“ Das muß eine sehr unevidente Evidenz seyn, weil sie mir gar nicht einleuchten will, und keinem, der seinen geraden Verstand behält, sich sein gesundes Auge nicht blenden läßt, einleuchten kann. Ob von diesem so betitelt evidenzen Satze nicht gerade das Gegentheil evident ist, und Jedem, der nicht in einem Lande von lauter **wahren Idealitäten**, und **eingebildeten Realitäten** herumschwärmen will, seyn muß? — Laßt uns sehen!

Denkbarkeit soll das Merkmaal alles Reálen, und alles Denkbare **Realität** seyn? Wo bleibt dann die **Idealität**? Wer sich in die Länder Utopia und Eldonado, oder in die Luftschlösser und Feenpalläste der Zauberwelt hineindenkt, denkt sich der in etwas **Reáles** hinein? Und wenn sich der Bauerknecht zum Herzog Michel hinauf-

hinaufdenkt, denkt er sich zu etwas Reälen hinauf?

Von jeher hat man dem Reälen das Ideäle entgegengesetzt, und unter jenem das verstanden, was etwas Wirkliches, unter diesem aber, was nur etwas in unserm Kopfe Gedachtes ist. Wer gab den Metaphysikern die Vollmacht, den Sprachgebrauch zu verwirren, die Sprache zu verderben, das, was andere Leute Holz nennen, Eisen zu heißen, und aus dem, was jedem noch gesunden nicht schwärmenden Kopfe bloß etwas Ideäles ist, eine Realität zu machen?

Ich kenne kein anders Etwas, als ein solches, das entweders etwas bloß Vorgestelltes und Gedachtes ist, wie z. B. das obige Utopia, Eldorado, Fenelons Telemach, — oder was etwas Wirkliches ist. Das erste ist mir ein logisches oder ideäles Ding, das zweyte ein reäles, beydes zusammen ein Ding, oder Etwas überhaupt. Was weder in einem Gedanken logisch, noch außer demselben wirklich da ist, ist gar nicht: Was weder in einer Vorstellung oder Idee eine ideäle, noch außer derselben eine reäle Existenz hat, hat gar keine: Was weder etwas Vorgestelltes, noch etwas Wirkliches

ches ist, ist lediglich gar nichts, ist kein **Ding**, kein **Etwas**.

Diesem zufolge würde ich weiter sagen: Das Haus, das ich bewohne, **ist** etwas Reåles, das abgebrannte meines Nachbars **war** etwas reåles, und das neue, das er aufführen will, **wird** etwas reåles seyn. Auf gleiche Weise **war** Fenelons Telemach in dem Kopfe seines Erfinders etwas ideåles, in mir, den ich ihn eben als ein vortreffliches Lehrgedicht lese, **ist** er ein solches, und bey denen, die ihn künftig noch lesen, **wird** ers seyn. Was möglich ist, oder seyn kann, mag etwas reåles werden, was denkbar ist, etwas ideåles, jenes ein Real= dieses ein Ideal= oder Gedankending. Unter letzterm versteht man nicht, wie Antikant meynt, die Vorstellung; — diese ist etwas Reåles, etwas Wirkliches — sondern dasjenige Objekt der Vorstellung, das nichts Wirkliches, sondern nur etwas Gedachtes, nur ein **Ding** in der Vorstellung und im **Gedanken** ist, und also ganz füglich Gedankending heißt.

Nun würde eine doppelte Warnung hier eben nicht am unrechten Orte seyn,

Die erste: „Wirf die Real= und Idealdinge „nie untereinander, wie Antikant und so mancher „Meta=

„Metaphysiker thut, sonst giebt es lauter Ver„wirrung, und schlechten Markt ab, wo man „Idealitäten für Realitäten verkauft. Dagegen „sondre beyde fleißig voneinander ab, damit du „mit schlechter eingemischter Waare nicht betro„gen werdest, und nicht betriegen mögest:“

Die Zweyte: „Schließ aus dem bloß Ideä„len nie aufs Reäle, z. B. aus bloßer Denkbar„keit auf Realität und reäle Möglichkeit, wie sich „das wieder bey obgedachten Lehrmeistern findet, „aber weder ihnen noch ihren Anhängern recht ge„deihen will.“

Diese doppelte Warnung, und eine Erörterung von beyden könnte hier, wie ich denke, eben am rechten Orte seyn. Aber ich finde mich durch einen Einwurf aufgehalten, der unsre obige Grundlage zerstören, und noch ganz andre **Etwas**, und **Dinge** aufführen will, als bloß **vorgestellte**, oder **wirkliche** Dinge. Diesen Einwurf müßen wir erst entfernen, weil er eine Täuschung enthält, die auf alles Uebrige Einfluß hat, und ganze Antikantische Systeme gründet, so gut sie eine Täuschung gründen mag.

Wie heißt nun dieser Einwurf? — Antikant sagt: „Auch das Denkbare ist etwas, und war

und

und bleibt etwas, wenn es gleich weder ein wirklich Vorgestelltes, noch ein wirklich Existirendes ist. Was denkbar ist, war auch schon, bevor es gedacht wurde, **etwas** Denkbares."

War schon vorher **etwas**? — Was und wo war es dann? Es war nichts **Wirkliches**; dieß wird vorausgesetzt; und es war auch nichts wirklich **Vorgestelltes**, weil es, wie versichert wird, schon vor allem wirklichen Denken **Etwas** war. Nun bekenne ich mein Unvermögen, daß ich ganz nicht weiß, wo ich es hinsetzen, oder was ich aus diesem **Etwas** machen soll, wenns mir nicht erlaubt ist, ein **Nichtetwas** daraus zu machen. Wenn es weder in einer wirklichen Vorstellung auf eine ideàle, noch außer derselben auf eine wirkliche reàle Weise, weder in noch außer einem denkenden Subjekte da ist, so ist wahrlich weder im Himmel noch auf Erden ein Platz, wo es **etwas** seyn könnte. Was nichts Wirkliches, und doch Etwas ist, muß wenigstens etwas Vorgestelltes seyn. Nein! heißt es, es ist schon vor aller Vorstellung **etwas**. — Nun so muß es vor und außer aller Vorstellung für sich bestehen, und etwas Wirkliches seyn. Nein! heißt es wieder, es ist bloß etwas Denkbares, und nichts Wirkliches. — Da helfe sich nun, wer kann! Mich

dünkt

dünkt aber, hier sey lediglich keine Hülfe, und alles unverständlich, und widersinnig. Wer aus dem bloß **Denkbaren** ein besonders **Etwas**, oder Ding machen will, das weder ein wirklich gedachtes, noch wircklich existirendes ist, der macht ein Unding daraus. Es müßte etwas seyn, das weder in, noch außer einem denkenden Subjekte etwas wäre; es müßte außer der Vorstellung für sich bestehen, weil es etwas und doch nichts Vorgestelltes — und zugleich nicht für sich bestehen, weil es auch nichts Wirkliches ist. Fangt man nicht mit einem solchen Undinge seine Metaphisik und Philosophie an, wenn man mit Antikant gleich am Eingange derselben von einem bloß denkbaren Dinge redet, das weder ein gedachtes, noch existirendes ist, und doch schon vor allem Denken und allem Seyn, vor aller Vorstellung und aller Wirklichkeit ein inners Wesen, und in diesem eine innere Möglichkeit haben; etwas Reäles seyn, und Realitäten enthalten soll.

Was uns hier täuschen, und beytragen mag, dieses denkbare **Nichtetwas** zu einem vollkommen ausstafirten **Etwas** zu machen, möchte eine gewisse Eigenheit, eine gewisse von einem innern Gesetze vorgeschriebne Art seyn, nach der wir nothwendig bey unserm Denken verfahren. So oft

oft wir nämlich auch ein bloß von uns selbst zusammengedachtes und gemachtes Objekt, wie z. B. Eldorado, Felicien — im Gemüthe haben, so unterscheiden wir dieses Objekt von der Vorstellung und dem vorstellenden Gemüthe; wir setzen es außer unserm Gedanken, außer uns, und der denkenden Seele hinaus. Im Traume sieht man sie darum auch allemal als reale, für sich und außer uns bestehende Länder und Dinge an. Wie, wenn es nun spekulirende Köpfe gäbe, die gerne wachend träumten, und sich ein besonders Verdienst daraus machten, diese Idealgestalten, die wegen ihrer unkörperlichen Natur und ihres unstäten flatterhaften Schwebens im Freyen den gewöhnlich unmetaphysischen Menschen, so leicht entschlüpfen, gleichsam außer sich als für sich bestehende Dinge fest zu halten? — Denen müßten sie freylich als Dinge erscheinen, die vor und nach dem wirklichen Denken da, und etwas solches sind, das sein eignes inneres Wesen, seine realen Prädikate von Möglich- und Denkbarkeit hat. — Allein schon der gemeine Verstand des Erwachenden berichtigt sich, daß sein Hinaussetzen außer sich der im Traume vorgaukelnden Länder und Städte nur ein ideales Hinaussetzen war, und daß auf eine wirklich-reale Weise hiemit gar nichts hinausgesetzt wurde. Möchten die über-

überfein spekulierenden Philosophen nach diesem erbaulichen Beyspiele des gemeinen Verstandes nicht etwa auch erwachen, und zu träumen aufhören? Oder wollen sie weiterhin aus solchen bloßen Idealdingen etwas machen, das auch vor und nach deren Vorstellung noch etwas ist; so sind sie wahre philosophische Visionärs und Sonntagskinder, die noch etwas sehen, wo für uns übrige gemeine Werktagskinder nichts mehr ist. * Uns sind

* Als ich in Antikants fester Ueberzeugung ꝛc. S. 88 — 93 von solchen Idealdingen las, daß er darinn ein wahres reäles Objekt, einen reälen objektiven Stoff, in diesem ein inners reäles Wesen, und in letzterm innere reäle Möglichkeit schaue; so dachte ich: Gute Nacht! Hier wird des Grübelns und Streitens kein Ende seyn. Er und manche seiner Gegner werden sich schwerlich auch nur einander verstehen. Er wird aus dem Lande seiner Idealitäten nie heraus, und diese nie hinein wollen. Er wird da Realitäten sehen, wo diese nichts, oder nur leere Idealitäten schauen. Sprache und Begriffe werden sich immer einander fliehen. Wer zu sehen glaubt, wo nichts ist, der wird aus meinen Gegenbeweisen nur so viel schließen, daß ich blind sey, weil ich dasselbe nicht auch sehe. Er wird mir vorwerfen, daß ich für nichts ausgebe, was

sind bloß gedachte Reichthümer, die wir nicht haben — vorgestellte Ehrenwürden, die wir nicht besitzen — eingebildete Tugenden und Talente, die uns mangeln — aufgestellte romantische Personen und Länder, Grandissone und Felicien, die nirgends existiren — nur so lange etwas, als wir sie denken. Sie fangen an, ein **Etwas**, ein vorgestelltes Idealding zu seyn, da wir sie vorstellen, und hören auf, **etwas** zu heißen, da wir sie nicht mehr vorstellen, weil sie nun weder in- noch außer der Vorstellung weiter da sind — höchstens da seyn könnten, eben darum aber nicht schon etwas **sind**, sondern nur etwas seyn **möchten**. Uns kommen und verschwinden sie mit der wirklichen Vorstellung, wie Bilder mit dem Spiegel. Mit einem Worte: „Uns ist nur das ein **Etwas**, ein **Ding**, was entweder wirklich in uns vorgestellt ist, ein **Idealding** — oder wirklich auch außer der Vorstellung existirt, ein **Realding**. Alle übrigen, so genannte bloß denkbare, **Dinge** und **Etwas** mögen im Lande der ungezähm-

was etwas — und ich ihm, daß er für etwas halte, was offenbar Nichts ist. Er wird sagen: „Du bist blind, und siehst nicht" — Und ich: „Du träumst, und glaubst nur zu sehen" — Können so ein Paar so leicht Eins werden?

zähmten Phantasie und Visionen, im Lande der ins Leere hinaus schwärmend- und träumenden Philosophen liegen.

Man baue doch nicht ferner auf Zweydeutigkeit der Sprache, auf unrichtige Stellung der Worte, durch die man hier ein **bloß denkbares Etwas** erzwingen will, das in und außer der Vorstellung **nichts** ist, und doch **etwas** seyn soll. Es ist nicht Gewandheit zu denken, sondern Unkunde zu sprechen; nicht Reichthum an philosophischen Vernunftschlüssen, sondern Armuth an philosophischer Sprachkenntniß; nicht Tiefsinn sondern Oberflächlichkeit, wenn man etwa sagt: „Die neufränkische Staatsverfassung war auch schon, ehe sie von der Commission der Eilfen wirklich ausgedacht, und nun wirklich eingeführt worden, bereits etwas Denkbares, war von Ewigkeit her denkbar." Eigentlich sollte man nicht sagen: „Sie war **Etwas** Denkbares" — sondern höchstens: „Sie war vorher denkbar, hätte vorher schon gedacht werden, etwas Gedachtes seyn können, war aber noch nicht **Etwas**, weder Gedachtes, noch Wirkliches." Das Wörtlein **war** deutet hier auf keine, weder wirkliche noch ideále Existenz, sondern ist lediglich im Urtheile das Verbindungswörtlein (die copula) des einen Be-

 grif-

griffes mit dem andern, der **Denkbarkeit** mit der **neufränkischen Konstitution**, und sagt zugleich die vergangene Zeit aus, für welche jene von dieser, und die fränkische Staatsverfassung jetzt als eine solche behauptet wird, die auch schon vor der Aufstellung und Einführung dieses neuen Planes hätte gedacht werden können. Wenn man von ihr aussagt: „Sie war von Ewigkeit her denkbar" — so ist dieser mit großem Pompe angekündigter Satz (so wie alle die Sätze von der Ewigkeit des Wesens und der Möglichkeit der Dinge *) nichts weiters, als ein sehr gemeiner, und höchst unfruchtbarer Satz, der, wenn man ihn gemeinverständlich machen will, etwa so lauten dürfte: „Die fränkische Staatsverfassung wird jetzt von mir als etwas solches erkannt, das nachdem, was sie in sich begreift, immerhin ohne Widerspruch hätte können gedacht werden, nie undenkbar gewesen wäre," das heißt: „Sie war immer, zu aller Zeit, von Ewigkeit her denkbar." Indessen bleibts auch immer und ewig wahr: Bevor sie von irgend einem Menschen oder einer Commission (der Eilfen) wirklich ausgedacht, und nun wirklich eingeführt worden, war sie nichts und nirgends; weder etwas Vorgestelltes in irgend

* Essentiae, possibilitates rerum sunt aeternae &c.

gend einem politischen Kopfe, noch etwas Wirkliches in irgend einem bürgerlichen Staate.

Und nun, nachdem dieß Schattenbild von einem bloß denkbaren (nicht wirklich, nicht vorgestellten) Dinge bis zu einem Nichtdinge zerstört worden, komme ich wieder auf meine obige doppelte Warnung zurück.

Die erste hieß: Wirf das bloß vorgestellte Ideale, und das wirklich existirende Reale, das Ideal- und Realding nie untereinander. Dieß thut man, wenn man alles, was gedacht und denkbar ist, eben sowohl für reål ausgiebt, als was wirklich ist. So würden die gedachten Schlösser im Monde eben so gut Realitäten seyn, als die wirklichen auf Erde, und überhaupt die Idealwelt irgend eines Schwärmers nicht weniger reål, als jene, die Gott gemacht hat, da beyde ohne Widerspruch denkbar sind.

Es ist ja eben aus der vorhergehenden Auflösung eines Einwurfes klar, daß Prädikate, z. B. etwas **Denkbares**, **Mögliches**, von wirklichen Gegenständen auf eine Weise gelten, wie sie von bloß gedachten unmöglich gelten können, ohne sie zum Undinge zu machen, und daß man

also nicht durch eine voreilige Vermengung von Dingen überhaupt aussagen müße, was bey genauerer Unterscheidung nur etwa von **wirklichen** insbesondre wahr ist, z. B. daß die wirklichen Russen schon vor allem Denken **etwas** sind, und nach allem Denken **etwas** bleiben, welches doch Wielands Scheschianen außer seinem goldnen Spiegel schwerlich zukommen dürfte.

Wiederum ist es ja ganz etwas anders, wenn ich ein bloß vorgestelltes Objekt durch seine bloß gedachten, und ein **wirkliches** durch seine wirklichen innern Merkmaale bestimme. Bey dem ersten sage ich immer nur aus, wie ich mir das Ding denke; bey dem zweyten, wie und was es sey. Indessen bedienen wir uns gewöhnlich in unsern Urtheilen von beyden der Wörtlein **ist, hat, enthält**, und wie leicht werden hier durch eine unbemerkte Selbsttäuschung die bloß vorgestellten **Idealdinge** zu wirklichen **Realdingen** erhoben, indem es doch eigentlich nur den letztern zukömmt, etwas zu **seyn**, zu **haben**, zu **enthalten**? Was kann uns vor solch unvermerkt einschleichenden Irrthümern bewahren? Nur die jedesmalige genaue Unterscheidung des bloß **Idealen** von dem **Realen**, und die Gewohnheit, fleißig darauf zu achten, ob in unsern Urtheilen über die Merkmaa-

le,

le, die uns beyde darbiethen, von Gegenständen erster oder zweyter Art die Rede sey.

Wer hier Beyspiele verlangt, dem kann man statt vieler Eines geben, das die Kraft seiner Täuschung lediglich aus der Vermengung des Ideälen mit dem Reälen erhielt, und sie zum Theile noch über Philosophen ausübt, die es ganz nicht glauben wollen, daß sie einem falschen Blenkwerke hingegeben sind.

Sie denken sich nämlich ein **allerreälestes Wesen**, und wollen aus diesem Begriffe die Existenz desselben herauszaubern, oder wie sie es nennen, streng wissenschaftlich herausdemonstriren. Dieses allerreäleste Wesen ist nun, so lange dessen Daseyn, das erst daraus bewiesen werden soll, noch unbewiesen ist, ein bloßes in ihrer Seele aufgestelltes Idealding. Sie mögen uns davon sagen, daß es dieß und das sey, diese und jene Realitäten habe oder enthalte, so kann dieß nichts weiters heißen, als daß es mit diesen und jenen Realitäten gedacht sey. Das ganze allerreäleste Wesen ist, so lange es mit dessen Existenz nicht zum voraus schon seine Richtigkeit hat, lediglich ein gedachtes, ein ideäles Wesen, und alle Realitäten, die man von ihm aussagen mag, sind

nicht anders in ihm enthalten, als daß sie in ihm gedacht sind. Denkt man unter diese Allrealität selbst die Existenz hinein, so ist es eine bloß gedachte, keine wirkliche Existenz; rechnet man unter den Inbegriff der Allrealität auch einen reälen Selbstgrund der eignen Existenz; so ist es nur ein gedachter, kein wirklicher Selbstgrund. Immer kann man von diesem, wie von allen bloßen Idealdingen in Rücksicht auf ihre innern Merkmaale, die sie unmittelbar dem Seelenblicke darbiethen, nur sagen: „Ich bin mir bewußt, daß ich dieß, und daß ich es so und so denke" — Und nur von wirklichen Realdingen ists eigentlich gesprochen, wenn man behauptet: „Ich bin gewiß, ich erkenne es, daß es so und so sey." — Was hilfts aber nun, um vom angeführten Beyspiele zu reden, sich bewußt seyn, daß man im Allerreälesten auch die Existenz oder den Selbstgrund derselben als Realität denke? Man ist ja nur gewiß von einer gedachten Existenz, die darum keine wirkliche ist, von einem gedachten Selbstgrund, der darum noch gar nicht ist, und durch den eben darum nichts seyn kann; nur gewiß, daß man sich beyde, die Existenz und den Selbstgrund wirklich vorstelle, und durchaus nicht, daß jenes, was man sich vorstellt, etwas Wirkliches und mehr, als etwas Ideäles sey.

Dieß liegt so offen und sichtbar dar, daß man sich wundern muß, wie Männern, die schärfer, als der gemeine Menschenverstand sehen wollen, ihre Philosophie so oft nur dazu dient, sich selbst Täuschungen und Blendwerke zu schaffen, von denen der gemeine Menschenverstand frey ist. So lange sie dieß thun, dürfen sie auch den Vorwurf nicht übel nehmen, daß sie Sophisterey treiben, und an ihren Lehrlingen mehr verderben, als gut machen. Dieß werden sie aber so lange thun, so lange sie Ideal= und Realdinge in Eins zusammen werfen, uns bloß denkbare und gedachte Gegenstände für reale aufdringen, Bestimmungen, die sie von diesen bloß idealen Objekten machen, für Realdefinitionen ausrufen: und — was hier die Hauptsache ist — nicht genau bemerken und einschärfen.

Von dem, was bloß etwas Vorgestelltes in uns ist, heißt jedes Urtheil, worinn ich ein oder mehrere darinn zusammengedachte Merkmaale aussage, immer nur so viel: „Es ist so und so von mir gedacht,“ — wovon mich mein innerb Bewußtseyn versichern kann.

Aber läßt sich von dem Ideälen gar nie auf etwas Reäles schließen und hinauskommen? Vor einem solchen vergeblichen Versuche haben wir oben ebenfalls gewarnet, und meynten dort diejenigen, die mit Antikant etwa sagen: Eldorado ist denkbar, also ist es etwas Reäles — und — also kann es etwas Wirkliches seyn.

Wenn Antikant das Denkbare etwas Reäles nennt, so meynt er damit freylich nicht gleich etwas wirklich Existirendes; eben darum wirft er aber das wirklich Reäle und das bloß Ideäle in Eins zusammen, welches, wie wir eben bemerkten, nur Verwirrung und Täuschung stiftet. Sonst ist auch bereits genug darüber gesagt worden, daß ein denkbares Ding, wenn es weder ein vorgestelltes noch ein wirkliches ist, ein Unding sey, und daß ein bloß **vorgestelltes** ein **Idealding**, ein **wirkliches** aber ein **Realding** heißen müße, wenn man nicht die Sprache verderben und verwirren, und durch eine solche unbefugte Verwirrung im Sprechen neue Verwirrung und Täuschung ins Denken bringen will.

Indessen so tadelwürdig auch diese Sprach- und Sachverwirrung ist; so bleibt es doch noch weit unverzeihlicher, wenn man vom bloß Ideä-

len unmittelbar aufs Reale schließen will, wie Antikant, und so viele Metaphysiker mit ihm thun.

Noch haben sie es zwar nie gewagt, etwa so zu folgern: Ich habe dieß und jenes gedacht; also war es — ich denke es; also ist es — ich werde es noch ferner denken, also wird es seyn. Diese Schlüsse stoßen zu sehr gegen den allgemeinen Menschensinn, und gegen die Erfahrung an. Indessen haben sie gleichwohl einen andern Schluß gewagt, der gewiß an Widersinne dem vorigen nichts nachgiebt, und vor jenem nur dieß voraus hat, daß er durch wirkliche Erfahrung nicht kann widerlegt werden, weil er ins weite Reich der Möglichkeiten gespielt ist, wo Niemand erfahren kann. Sie folgern nämlich so: „Dieß und jenes ist denkbar, oder kann gedacht werden; also kann es seyn." — Wenn Etwas wirklich existiren kann, weil es gedacht werden kann, warum existirt so Manches nicht eben darum wirklich, weil es wirklich gedacht ist? Warum war es nicht einst wirklich, weil es gedacht worden? Warum soll es nicht einst wirklich seyn, weil es in Zukunft gedacht werden soll?

Das Wirkliche ist ein Realding, das Mögliche kann eins werden; und so ist das Gedachte

ein Idealding, und das Denkbare kann eins seyn. So wenig das bloß Vorgestellte ein Wirkliches ist, weil es **vorgestellt**, so wenig kann das bloß Vorstellbare ein Wirkliches **werden**, weil es **vorstellbar** ist.

Der Verfasser der **kritischen Beyträge zur Metaphysik** hat dieß noch ausführlicher behandelt, aber Antikant hat in seiner Gegenkritik nicht für gut gefunden, hierauf zu antworten, und ob er sich gleich im Eingange anheischig gemacht, die Scheingründe zu widerlegen, so hat er doch hier, wie auch sonst überall, gerade diejenigen Gründe seines Gegners, die den größten Schein (für mich und Manche wohl mehr als Schein) gegen ihn haben, mit einem vielleicht wohlbedachten aber auch sehr verdächtigen Stillschweigen umgangen. Sein Gegner hat den Antikantisch-ontologischen Beweis des Satzes, „daß alles Denkbare existiren möge,“ als eine ganz unlogische, nichtsbeweisende Schlußfolge sehr hart mitgenommen; gleichwohl hat sich Antikant dieses übelzugerichteten Armen nicht erbarmt, um ihm auch nur einen Finger zur Rettung zu reichen. Alles, was er gethan, ist dieß, daß er seine alte Behauptung wiederholt, ohne auf die Gründe der Gegenbehauptung zu achten, ohne einen neuen

Beweis für die seinige zu führen. Nur scheint er sich bereden zu wollen, als wenn sein Gegner die Vorstellung mit dem Gegenstande derselben vermengte. Das that er aber nicht. Nur dieß behauptet er:

Wenn man sagt: „Dieser Gegenstand ist ohne Widerspruch denkbar" — so heißt dieß nichts anders, als: „Dieser Gegenstand kann ohne Widerspruch gedacht werden," oder — „von diesem Gegenstande ist ein Gedanke eine Vorstellung möglich."

Die Denkbarkeit eines Gegenstandes, z. B. eines neuen Felicien bezieht sich freylich auf diesen Gegenstand selbst, aber es sagt von ihm nichts weiters aus, als eine Möglich-Fähig-oder Empfänglichkeit desselben gedacht zu werden; so wie Sehbar- und Fühlbarkeit eines Körpers nichts weiters andeutet, als eine Möglich-Fähig-oder Empfänglichkeit des Körpers, gesehen und gefühlt zu werden.

Antikant möchte immer denkbar schlechtweg durch möglich, Denkbarkeit des Dinges schlechtweg durch Möglichkeit des Dinges geben. Aber dieß ist ja ganz wider Sinn und Sprache. Denkbarkeit des Dinges sagt so wenig

schlecht-

schlechtweg ein Möglichkeit des Dinges, als Seh- und Fühlbarkeit des Körpers schlechtweg eine Möglichkeit des Körpers aussagt. **Denkbarkeit** deutet auf die bestimmte Möglichkeit des Dinges, **gedacht zu werden**, wie Seh- und **Fühlbarkeit** auf die **bestimmte** Möglichkeit, gesehen und gefühlt zu werden.

Dieß stimmt dann nun wieder ganz mit unserer obigen Eintheilung des **Etwas überhaupt** in ein **bloß Vorgestelltes** und in ein **Wirkliches** zusammen. Wie das wirkliche **Etwas** zweyfach, auf eine doppelt verschiedne Weise bestimmt ist, so ist es auch das Mögliche, jenes, was vorgestellt, oder wirklich existirend ist; dieses, was vorgestellt werden, oder wirklich existiren kann. Die Möglichkeit, gedacht, oder ein logisches, ideäles Ding zu werden, kann kurzweg **logische** oder **ideäle**, die Möglichkeit, existirend oder ein wirkliches Realding zu werden, kann **reäle** Möglichkeit heißen. Wie wir beydes Etwas, das Logische oder Ideäle, und das Reäle in ein Etwas überhaupt zusammenfaßten, so wollen wir auch Beydes, das **Logisch- und Reäl Mögliche** als ein **Mögliches überhaupt** bezeichnen. Aber so wenig wir das **Etwas überhaupt** weiter zu bestimmen wagten, so wenig

wagen

wagen wir es für jetzt, das Mögliche überhaupt weiter zu bezeichnen. Wir erklären uns über jenes durch das doppelt Wirkliche, was ideål oder reål, gedacht oder existirend ist, und über dieses durch das doppelt Mögliche, was ideål oder reål seyn, gedacht werden oder existiren kann. So wird Jedermann verstehen, was wir sagen, und einsehen, daß wir mit so vielen Metaphysikern nicht blenden und täuschen, sondern jene Blendwerke und Täuschungen durch Deutlich- und Verständlichkeit zerstreuen wollen.

Antikanten kann ichs nach meiner Ueberzeugung nicht nachsagen, daß er mit seiner Metaphysik Nebel und Wolken zerstreut, sondern daß er beynahe überall entweders die alten in Schutz nahm, oder neue machte.

Da er (um itzt nur über **Realität** zu reden, von der wir zufolge der ersten Aufschrift handeln) zum allgemeinsten Merkmaal des Dinges überhaupt die **Denkbarkeit** angab, so haben wir oben gesehen, wie er dadurch das **Ideåle** mit dem **Reålen** ineinander verwor, zugleich alles für **Realitäten** ausgab, und über alles Vorgestellte und Wirkliche noch eine Welt von **Denkbaren** (nach ihm abermals reålen) Dingen aufstellte,

stellte, die weder vorgestellte, noch wirkliche Dinge sind, und dadurch zu wahren Undingen werden.

Wie er beym **Etwas überhaupt** die beyden **bestimmten** Etwas, das Ideäle und Reäle miteinander vermengte, so wollte er bey der Möglichkeit die eine **bestimmte** durch die andre erklären, die **reäle** durch die **ideäle**, das Seynkönnen durch das Gedachtwerdenkönnen, die mögliche Existenz des Dinges durch die mögliche Vorstellung (Denkbarkeit) desselben.

Er wollte uns doch wohl eine Bestimmung vom **Möglichen überhaupt** geben, und gieng einen Weg, der schon von selbst die Erreichung des Zieles, wenn sie auch sonst noch möglich wäre, unmöglich machte. Da er die reäle Möglichkeit lediglich in der ideälen suchte, so mußte er eben darum die letztere voraussetzen, die doch in dem Begriffe der erstern, wenn er zufolge seiner Absicht das **Mögliche überhaupt** darstellen wollte, schon mit hätte erklärt seyn müssen. Dieß zeigt schon seine Formel:

„**Möglich** ist, was denkbar ist." Nun ist das denkbar, wovon eine Vorstellung ein Gedanke **möglich** ist — Also ist das **möglich**, wovon ein Gedanke **möglich** ist.

Hier

Hier wird die Möglichkeit der Sache durch die Möglichkeit des Gedankens, eine Möglichkeit durch die andere bestimmt, ohne daß man also je ins Klare über das kommen mag, was er doch klar machen wollte, was nämlich **Möglichkeit überhaupt** sey, sie mag sich auf was immer für Gegenstände, auf Gedanken oder auf Sachen beziehen.

Doch genug von diesem ersten philosophischen **Irrlichte der Realität**, wir gehen zu einem Andern, das, wo möglich, noch mehr falschen Schein wirft, zu jenem der **Negation** über.

II.

Negation.

Wäre man doch in Rücksicht des Begriffes der Negation sowohl, als der Realität immer bey dem geblieben, was wir darüber so deutlich und gemeinverständlich sagen mögen, daß Jedermann, wer zum Nachdenken fähig ist, auch immer zuversichtlich wüßte, was er dabey dächte!

Doch man hat dem Worte Realität gegen allen Sprachgebrauch eine Bedeutung gegeben, der bey

bey einer verwirrenden Vermengung des Reälen mit dem Ideälen uns von dem festen Boden der Realität in das weite, unsichre und schwankende Gebieth der Idealität hinaustrieb, wo dann vor lauter Schwindel Niemand recht wußte, wo er war, bald einer nicht mehr den Andern, und wohl Wenige sich selbst verstanden.

So arg aber auch oft die Philosophen und Metaphysiker in Betreff des Begriffes der Realität uns armen Layen, und ihren gutmüthigen Schülern mitspielten; so haben sie es doch in Betreff des Begriffes von Negation vielleicht noch ärger gemacht, und Antikant wirft immer mit Realitäten und Negationen um sich, baut Sätze, Beweise und Systeme darauf, als wenn er diesen Urstoff seines Gebäudes, schon längst in Ordnung und im Reinen hätte, da er doch noch immer in einem dunkeln, verworrnen, oft widerspruchvollen Chaos liegt.

Wir wollen uns jetzt bey dem Begriffe der Negation zuerst mit dem abgeben, was klar, deutlich, und für jeden, zum Nachdenken nicht ganz Unfähigen, gemeinfaßlich ist, und uns dadurch vorbereiten, den übrigen nichtstaugenden Plunder um so leichter, und mit dem menschen-

freund-

freundlichen Wunsche von uns zu werfen, daß er doch auch einmal zur Schonung der armen Jugend und ihrer Köpfe aus den Schulen weg seyn möchte.

Negation oder **Verneinung** ist seinem ursprünglich und eigentlichem Sinne nach eine Vorstellung, ein Gedanke, durch den von irgend einem Gegenstande etwas verneint wird, z. B. die Größe, Stärke, Geschicklichkeit, wenn ich sage: Dieser Mensch ist klein, schwach, plump. Dagegen würde es eine **Bejahung**, eine bejahende Vorstellung seyn, wenn ich dächte: Er ist groß, stark, geschickt.

Die **Verneinung** steht nicht mit der **Realität**, sondern mit der **Bejahung** im Widerspruche. Wenn ich von meinem Mitbruder eine Realität verneine, die er doch wirklich hat, so ist mein Gedanke zwar falsch, aber nicht widersprechend. Erst wenn ich eben dieselbe Realität, die ich verneine, auch zugleich bejahen, aus der bejahend und verneinenden Vorstellung eine Vorstellung machen, in dieser mir meinen Bruder als reich und arm, als gelehrt und unwissend vorstellen will — erst dann entsteht ein Widerspruch.

Durch eine Verneinung wird keine wahre Realität wirklich aufgehoben. Ich mag einen reichen Cräsus hundertmal arm nennen, er bleibt doch reich. Auch der Gedanke, die Vorstellung der Realität und des reälen Reichthumes wird durch Verneinung desselben nie aufgehoben. Indem ich die Realität des Reichthumes verneine, verneinend denke, muß ich sie eben darum wirklich denken. Durch Verneinung wird nur die Bejahung, durch den verneinenden Gedanken wird nur der bejahende von eben demselben reälen Reichthume ausgeschlossen. Ueber eben dieselbe Realität kann kein Gedanken, kein Urtheil zugleich bejahend und verneinend seyn.

Fragt man dem zufolge: Wie läßt sich eine Verneinung denken? — so kann dieß einen doppelten Sinn haben, entweder: „Wie läßt sich etwas verneinend, auf eine verneinende Weise denken?“ Oder: „Wie läßt sich die eigentliche Verneinung selbst, die verneinende Vorstellung denken?“

Auf die letzte Frage ergiebt sich die Antwort von selbst: „Die Verneinung läßt sich denken, wie die Bejahung; die verneinende, wie die bejahende Vorstellung, jede Vorstellung durch eine

zweyte reflexe Vorstellung. Das verneinende Denken ist eben so wohl etwas Reales, Positives, das in meiner Seele vorgeht, als das bejahende, und kann also so gut, als dieses, ein reales Objekt einer neuen Vorstellung seyn.

Nimmt man aber obige Frage nach dem ersten Sinne, fragt man: „Wie läßt sich etwas verneinend, auf eine verneinende Weise, durch eine verneinende Vorstellung denken?" — so dürfte die Antwort auf diese zweyte Frage zwar nicht so kinderleicht, als auf die erste, aber darum noch bey weitem nicht übermenschlich schwer seyn. Man könnte etwa so sagen:

Erstens muß ein Vermögen im Gemüthe da seyn, zu verneinen, wie eins da ist, zu bejahen. Das Gemüth ist es, welches von einem Beleidigten die Versöhnlichkeit bejaht oder verneint, nicht der Beleidigte oder das Objekt, von dem, nicht die Versöhnlichkeit oder das Objekt, das bejaht oder verneint wird.

Zweytens wird zur möglichen Verneinung ein Objekt erfodert, das verneint werden mag, wie zur möglichen Bejahung eines, das bejaht werden kann. Aber bedarf das verneinende Den-

ken etwa eines besondern, eines Objektes anderer Art, als das bejahende? Keineswegs. Um jetzt nur von wirklichen Dingen zu reden, so müßen es immer Realitäten, reále Merkmaale und Verhältnisse seyn, wenn ihr etwas verneinen, wie, wenn ihr etwas bejahen wollt. Nur die Realität ist es, die man in wirklichen Dingen verneinen, so, wie bejahen kann. Denkt euch einen Menschen **geldarm**, **freudelos**, **ungelehrt**, **unklug**, so stellt ihr euch die Realität **Geld** und **Freude**, **Gelehrt**- und **Klugheit**, aber verneinend vor; ihr denkt sie, aber als nicht existirend in diesem Menschen, ihr verneint, ihr läugnet sie von ihm. Wenn ihr sagt: „Mein Zimmer ist **finster**, mein Freund **todt**, so ist damit so viel gesagt, als: „In meinem Zimmer ist kein **Licht**, in meinem Freunde kein **Leben**; was ihr verneint, sind die Realitäten Licht und Leben. Behauptet der Idealist, daß außer seinem Gemüthe und seiner Vorstellung **nichts** sey, so will er versichern, daß es durchaus nichts wirklich reáles gebe, und der Gegenstand seiner Verneinung ist all das **Wirklich**-reále, daß Andre bejahen, und er verneint. — Wie von wirklichen Dingen, so gilts auch von bloß vorgestellten, oder ideálen. Wie in jenen wirkliche reále Merkmaale, so werden in diesen ideále verneint, und wie die Verneinung

neinung von jenen aussagt, daß sie in wirklich-reälen Dingen nicht existiren, so behauptet sie von diesen, daß sie in bloß vorgestellten Ideälen nicht gedacht seyen.

Drittens die Hauptschwürigkeit, die bey Erklärung des verneinenden Denkens und dessen vorkömmt, wodurch es sich von den bejahenden vorzüglich unterscheidet, beruht auf der Frage: „Aus der den vorhergehenden zweyten Bemerkung zeigt sich wohl, daß es auf gleiche Weise immer **etwas Ideäles** oder **Reäles** sey, das von einem Ideal- oder Realdinge verneint, wie bejaht wird. Nun ist es zwar leicht begreiflich, wie etwas von einem Gegenstande, z. B. die Größe von Goliath bejaht werden möge; denn sie stellt sich mir im Gegenstande Goliath selbst dar. Aber wie komme ich dazu, eben diese Größe von David zu verneinen, die sich eben darum im Gegenstande David nicht darstellen kann, weil sie von ihm verneint wird? Und so gilt es von allen Gegenständen überhaupt, von denen eine Bejahung oder Verneinung vorkömmt. Zur ersten biethet sich immer das, was bejaht wird, im vorgestellten oder wirklichen Gegenstande selbst dar; nicht so zur zweyten, wo sich das, was verneint werden soll, im Gegenstande nicht darbie-

then kann, weil sonst eben darum nur eine Bejahung, und nicht eine Verneinung Platz haben könnte."

Man will zwar hier zufolge der vorliegenden Hauptfrage, wie etwas verneinend möge gedacht werden, nicht untersuchen, woraus ein solch verneinender Gedanke als richtig und wahr zu erkennen, sondern nur wie er überhaupt möglich sey. Und da zeigt sich dann jedem von selbst, daß man von dem, was man verneinen will, schon anderswoher einen Begriff haben müße, weil uns der Gegenstand, von dem es verneint wird, keinen davon liefern kann. Von einem finstern Zimmer, von einem todten Menschen könnte ich unmöglich sagen: Es ist kein **Licht** in jenem, kein **Leben** in diesem, wenn ich nicht vorher schon anderswoher eine Vorstellung von Licht und Leben hätte. Denn der todte Mensch, das finstre Zimmer biethet mir keine Vorstellung von Licht und Leben dar, und wäre diese nicht schon anderswoher in mir, so würde ich jenen nicht todt oder leblos, dieses nicht finster oder lichtlos nennen, beydes nicht auf eine solche verneinende Weise denken können.

Hieraus ergiebt sich dann folgendes: Damit ein verneinender Gedanke möglich sey, muß der Gegen-

Gegenstand, von dem etwas verneint werden soll, und dessen Vorstellung — mit einer andern bereits in unserer Seele liegenden Vorstellung eines solchen, das sich nicht im Gegenstande zeigt, zusammengehalten, und so mag dieß Letztere bey dem Bewußtseyn, daß es nicht im Erstern sey, von ihm verneint werden. Und so wären dann alle verneinende Vorstellungen oder Begriffe, alle Begriffe von Mangel, von Schranken und Beschränktheit, von Endlichen und Endlichkeit immer aus einer vorläufigen Vergleichung oder Zusammenhaltung zweyer, wovon das Eine eine Vorstellung darbiethet, welche das Andre nicht darbiethet, entstanden, und könnten in so ferne Vergleichungsbegriffe heißen. Der Begriff von einem schattichten, oder ganz finstern Orte wird mit dem Begriffe von Licht zusammengehalten, dieses in jenem nur zum Theile, in diesem gar nicht gefunden, und so von jenem zum Theile durch schatticht, von diesem vollkommen durch ganz finster verneint. — Ueberhaupt bey jedem Dinge (wir meynen jetzt ein wirklichreäles, von dem sich die Anwendung auf das Ideäle von selbst ergiebt) — Also bey jedem wirklichen Dinge, bey dem ein bestimmter Mangel, eine bestimmte Schranke oder Verneinung Platz haben soll, muß mir erst eine bestimmte Realität vorgestellt,

mit den Realitäten dieses Dinges zusammengehalten, und jene dann erst, da sie unter diesen nicht befunden wird, von dem Dinge verneint werden. So zeigts sich im vorigen Beyspiele von Schatten und Finsterniß, wo ein **bestimmter** Mangel, eine **bestimmte** Verneinung, nämlich des **Lichtes** vorkömmt. — Redet man aber von einem unbestimmten Mangel, von einer unbestimmten Gränze, von Schranken, Beschränktheit und Endlichkeit überhaupt; sagt man etwa: „Alles Sichtbare ist beschränkt und endlich;" so muß die Vorstellung von **Allrealität** überhaupt in mir seyn, und bey Zusammenhaltung des **Sichtbaren** mit dem **Allreälen** finde ich mich zu dem Satze berechtigt: „Keinem **sichtbaren** Dinge kömmt **Allrealität** zu, jenes ist immer beschränkt, endlich — oder — diese wird von jenem mit Recht verneint." *

Alles, was bisher von den **Verneinungen** gesagt worden, mag für jeden, der nur ein wenig

* Ich sagte immer: Die Vorstellung dessen, was von einem Gegenstande verneint wird, muß eben darum, weil sie dieser Gegenstand nicht liefern kann, schon anderswoher in uns seyn; woher? das wird hier nicht

nig selbst zu denken gewohnt ist, so kinderleicht, oder doch so für sich selbst klar und verständlich erscheinen, daß er vielleicht fragt, wie man doch darüber so lange reden mag?

Doch wird das bisherige Gerede darüber dem nicht überflüssig dünken, der auf das allerley Verworrene hinblickt, was uns Antikant und so Manche mit ihm, nicht ohne Miene von Wichtigkeit, von Negationen vorsagen, und man möchte dabey vielmehr versucht werden, die Frage zu thun: Wie man, was so klar und wahr seyn könnte, so bis zum Unverständlichen, Unrichtigen, und Unmöglichen in einander verwirren mag?

Da sagt man uns dann Sätze von Negationen, oder Verneinungen vor, die unsern obigen, die doch einleuchtend wahr erscheinen dürften, geradezu widersprechen. So ein Satz ist folgender: „Die Negation widerspricht der Realität, hebt die

nicht bestimmt. Es kömmt hiebey auf die Frage an, ob es auch reine Verstands- und Vernunftbegriffe, oder keine gebe, und ob alle von sinnlicher Wahrnehmung entspringen. So viel möchte wohl einleuchten, daß obengedachte Allrealität in keiner sinnlichen, immer dem Ob- und Subjekte nach, beschränkten Wahrnehmung vorkommen möge, und doch von uns gedacht werde.

die Realität auf" — und man will dieß sogar von einem äußerlichen reälen Aufheben verstanden wissen. * —

Aber Negation, Verneinung ist ja nichts weiters, als eine verneinende Vorstellung, und wie soll eine Vorstellung in mir eine Realität außer mir, äußerlich aufheben? Man denke einen reichen Mann noch so oft arm, man wird durch diese Verneinung auch nicht einen Häller Realität aus seiner Kasse entrücken. Darum widerspricht auch die Verneinung, wie wir oben sagten, nicht der Realität, sondern der Bejahung derselben Realität. „Tod widerspricht dem Leben" — heißt nichts anders, als: der verneinende Begriff, die verneinende Vorstellung vom Leben (Tod) widerspricht der bejahenden Vorstellung vom Leben. Dein Leben selbst, die eine wirkliche Realität auch außer der Vorstellung ist, widerspricht sie so wenig, hebt sie so wenig auf, so wenig die Zeitungsschreiber, oder die pralende Bramarbas diejenigen todt machen, die sie für todt oder durch ihre Hand getödtet ausgeben, und die alle noch ihre Köpfe tragen. Wenn man die

* „Wie äußerlich die Negation ihre gerad widrige Realität aufhebt rc. Antikants Kritik, S. 13.

die Verneinung **Tod**, der Realität **Leben** gegenüber stellt, so ists gerade, als wenn man uns, wie Kindern, an dem Tode einen Gerippmann mit der Sense, einen wahren äußern Gegenstand, und, wie Mahler, aber nicht Philosophen thun mögen, im Kampfe mit dem Leben und den Lebenden befangen, aufstellen wollte. Das Leben, und die Lebenden sind wahre Realitäten, die auch außer der Vorstellung bestehen, aber **Tod** ist kein für sich bestehender Gegenstand, sondern lediglich ein Begriff, eine Vorstellung, durch die das Leben verneint wird: „Er ist todt" — heißt — „Er hat kein Leben mehr." Wer die Verneinungen, die nur verneinende **Vorstellungen** sind, den Realitäten, die etwas Wirkliches außer der Vorstellung sind, entgegengesetzt, der macht aus bloßen Begriffen wirkliche Personen oder Sachen, aus dem **Tode** einen Gerippmann, aus der **Nacht** ein Frauenzimmer im Sternemantel — personificirt seine Vorstellung, wie Mahler und Dichter thun, aber Metaphysiker und Philosophen nicht thun, und am wenigsten da thun sollten, wo sie mit **Antikant** die ersten Grundbegriffe festsetzen, und daraus ihre ersten obersten Grundsätze ableiten wollen. Wozu diese uneigentliche Sprache, die, wie sichs von selbst versteht und auch wirklich zeigt, nur Verwirrung und Täuschung stif-

stiften, und zu unrichtig, und widersprechenden Sätzen verleiten muß?

Mit eben dem erörterten steht ein anderer allgemeiner, eben so unrichtig, oder doch höchst uneigentlich ausgedrückter Satz in Verwandtschaft: „Alle sinnlichen endlichen Gegenstände bestehen theils aus **Realitäten**, theils aus **Negationen**; es liegen **Realitäten** und **Verneinungen** in ihm.“ Man pflegt doch wohl nicht zu sagen, daß Bejahungen im Gegenstande liegen; wie kömmt man denn dazu, daß man Verneinungen hineinlegt? Bejahung — wie Verneinung, die bejahende Vorstellung wie die verneinende liegt nie im gedachten Objekte, sondern im denkenden Subjekte. Was im wirklichen reälen Gegenstande ist, ist etwas Reäles. Was von ihm verneint werden kann, ist außer ihm, aber die verneinende Vorstellung, durch die es verneint wird, die Verneinung selbst gehört nie dem Gegenstande, der weder etwas verneint noch bejaht, sondern einzig der Seele an, die allein verneinen und bejahen kann. Wie das zugehe, ist bereits oben erklärt. — Oder muß man etwa künftig von einem Diebe, der mir das Geld aus meiner Kasse stahl, sagen: er habe mir die Negation, die Verneinung des Geldes hineingelegt? Wer doch auch wohl Au-

gen

gen dazu hätte, diese Negation zu sehen, die nun statt der Realität in meiner Kasse liegt! Vorher, da sie nicht voll war, bestand sie aus Realität und Negation, aus Geld und Nichtgeld; jetzt, da die Realität erhoben ist, besteht sie aus lauter Verneinung, aus lauterm, reinem Nichtgelde — was doch das für eine sinnvolle, philosophische Sprache wäre!

„Ey — möchte man etwa sagen — so arg ist es mit dem Satze, der die Dinge aus Realitäten und Negationen bestehen läßt, ja nicht gemeynt: er wird so strenge und eigentlich nicht genommen, und man weiß wohl, was man darunter zu verstehen hat.“ — Ich antworte: Der Philosoph kann nie eigentlich genug reden; kann nie dem ohnehin so mächtigen Hange, aus bloßen Vorstellungen Dinge zu machen, zu viel vorbeugen; nie das, was Täuschung und Verwirrung befördert, zu viel entfernen. Wie viel Ursache er habe, gerade hier, wo von Negationen die Rede ist, vorzüglich auf seiner Hut zu seyn, zeigt sich zur Genüge, wenn man die vielen Illusionen, die sie bewirkten und noch bewirken, bemerken will.

Wie oft spricht man nicht von einem positiven und negativen Denken? Auch sagt man:

Etwas

Etwas Positives, oder Negatives denken — Lauter Ausdrücke, die, wenn sie nicht nach der obigen Erörterung der Negation, oder der verneinenden Vorstellung genau und richtig bestimmt werden, nur Irrung und Verwirrung veranlassen.

Etwas **positiv** oder **negativ** denken, kann nichts anders heißen, als etwas **bejahend**, oder **verneinend** denken, und es ist besser gethan, diese zwey letztern, als die zwey erstern Ausdrücke zu gebrauchen, weil das **verneinende** Denken oder Urtheil eben so gut ein wahres, wirklich reäles, und in so weit nicht weniger ein **positives** Denken und Urtheil ist, als das bejahende. Wozu also nur dem letztern den Namen eines **positiven** zu geben? Dieß giebt wieder nur Irrung.

Aber noch mehr Anlaß zur Irrung ist es, wenn man von einem **positiven** und **negativen** Objekt spricht. Das **negative** Objekt soll doch wohl in einer Verneinung vorkommen. Z. B. „Lazarus war nicht reich?“ Aber welches soll denn hier das **negative** Objekt seyn? Der **Reichthum**, der verneint, oder **Lazarus**, von dem er verneint wird? Beyde sind ja in diesem verneinenden Satze so gut etwas Positives, Denkbares, als es in dem bejahenden — „Der prassende Schwel-

Schwelger war reich" — der Reichthum, der bejaht, und der prassende Schwelger ist, von dem er bejaht wird.

So klar dieß an sich ist, so ist doch hier noch ein Ausdruck zu erörtern, hinter dem sich eine ganz widerspruchvolle, und doch vielen unbemerkte Täuschung verbirgt.

Man giebt wohl zu, daß in einem verneinenden Urtheile das Subjekt etwas Positives seyn könne, wie oben **Lazarus**, und der **Prasser**. Aber, fügt man bey, am Prädikate muß sich das bejahend und verneinende Urtheil unterscheiden; jenes, das Prädikat, muß im bejahenden **etwas Positives**, in dem verneinenden **etwas Negatives** seyn, wie oben reich vom Prasser und nicht reich vom Lazarus. Und so muß dann etwas Positives der Gegenstand der Bejahung, und **etwas Negatives der Gegenstand der Verneinung** seyn. —

Wie unverfänglich das gesagt scheint! und wie falsch und unmöglich es doch ist! Etwas **Negatives** soll der Gegenstand der Verneinung seyn? Z. B. das negative **Nicht reich**, oder arm. Nun versucht es, macht dieß zum Gegenstande

 einer

einer Verneinung, die ihr im Urtheile durch **ein ist nicht** ausdrückt; so werdet ihr den Satz erhalten: „Lazarus **ist nicht** arm.“ — Da habt ihr nun eine Bejahung statt einer Verneinung. Und so wird allemal eure Verneinung gerade dadurch zerstört, da ihr etwas Negatives zum Gegenstande eurer Verneinung macht. Wollt ihr verneinend denken, so muß die nämliche Realität Reichthum bey Lazarus der Gegenstand eurer Verneinung, wie bey dem **reichen** Schwelger der Gegenstand eurer Bejahung seyn. Immer muß es etwas ganz eigentlich Denkbares, etwas, das in euch wirklich vorgestellt, oder wirklich außer euch existirend ist, etwas Ideäles oder Reäles seyn, was ihr allein in der verneinenden Vorstellung verneinen, und in der bejahenden bejahen könnt. Das so betitelte **negative Etwas**, wie **nicht reich, nicht groß**, u. s. w. ist bereits ein verneintes Etwas, und kann nicht wieder der Gegenstand eines verneinenden Denkens seyn, weil es bereits verneinend gedacht ist. Wollte man es noch einmal verneinen, so würde man durch diese doppelte Verneinung nur eine Bejahung erhalten.

Um sich von einer Menge Täuschung= und Irrungen auf einmal los zu machen, sage man nie: „**etwas Negatives, etwas Positives** denken;“

ken;" sondern: „etwas Positives, wahrhaft Denkbares, verneinend (negativ) oder bejahend denken. Nie kann das, was gedacht wird, im eigentlichen Ausdrucke etwas **Negatives**, etwas Verneinendes heißen, sondern nur das Denken kann verneinend seyn. Wollt ihr das **Negative** nicht etwas Verneinendes, (ein einleuchtender Widersinn) sondern etwas Verneintes heißen, so muß es bereits in einem Urtheile verneinend gedacht, und kann nicht mehr der Gegenstand eines solchen seyn, ohne, wie eben gesagt worden, eine Bejahung statt einer Verneinung zu erhalten.

Ein **negatives Etwas** denken — ist also ein in jeder Rücksicht sehr widersinniger Ausdruck, weil dasjenige, was in einem solchen Etwas von Verneinung ist, jederzeit dem Denken, und denkenden Subjekte angehört, das verneinend denkt, und nie dem Objekte, oder dem Etwas, das verneinend gedacht wird. Setzt man statt des so betitelten **negativen Etwas** das Wort **Negation**, so ist der Ausdruck — „eine **Negation** denken" — gerade so widersinnig, als: „**etwas Negatives** denken." Soll — „eine Negation denken" — einen erträglichen Sinn liefern, so muß es entweders heißen: „Etwas verneinend denken" — Oder: die Negation, die Verneinung, die ver-

 nei-

neinende Vorstellung selbst durch eine zweyte reflexe vorstellen."

Warum ist man doch bey dieser eigentlichen Sprache nicht strenge beharrt? Dann hätte sich **Antikant** all das Zweydeutige, bald halb wahre, bald ganz widersprechende Gewirr erspahren können, in dem er nun gleich am Eingange seiner Philosophie mit seinen Negationen, und negativen und uneigentlichen Denkbarkeiten steckt! —

Was ihn, und noch manche hier vorzüglich in solche Verwirrung bringt, möchte sich etwa aus Folgendem ergeben.

Man reißt nämlich manchmal von den verneinenden Urtheilen das, worinn eigentlich die Verneinung liegt, das Prädikat mit der Verneinung vom Subjekte los, und versucht es allein zu denken, z. B. **nicht reich, unklug, leblos.** Und da versichert uns dann Antikant, dieß und Aehnliches lasse sich nur dadurch vorstellen, daß ich erst die Realitäten **Reichthum, Klugheit, Leben** anblicke oder denke, dann aber sie sogleich wieder fahren lasse, nicht mehr anblicke, nicht mehr denke, und eben dadurch (also durchs **Nichtdenken**?) uneigentlich **denke.** — Was doch

dieß

dieß kauderwelsche uneigentliche Denken seyn mag, wo durch eine aufgehobne Vorstellung vorgestellt, durch ein Nichtdenken gedacht wird? Ist es ein oder kein Denken? — Ein Mittelding ist unmöglich — Im ersten Falle kömmt der widersprechende Satz, daß es ein Denken sey, das durchs Nichtdenken — im zweyten der nichtssagende identische hervor, daß es ein Nichtdenken sey, das durchs Nichtdenken entsteht. * — Doch das Unrichtig und Unmögliche dieser uneigentlichen Denkbarkeit hat bereits der Verfasser der kritischen **Beyträge**, wenn ich nicht sehr irre, bis zur vollen Evidenz durch einleuchtende Beweise und Beyspiele dargethan, deren Antikant in seiner Antwort (Kritik) auch nicht eine wiederlegt, auch nicht eines erörtert hat.

Aber, um einzulenken, wie denkt man nun solche mit ihrer Verneinung abgerissene Prädikate, nicht

* Welches zugleich abermals widersprechend ist, weil das, was kein Denken ist, so wenig ein uneigentliches Denken heißen kann; so wenig das, was kein Ausdruck ist, ein uneigentlicher Ausdruck heißt — es müßte etwa, was gar keinen Sinn hat, einen uneigentlichen Sinn geben.

nicht reich, unklug, leblos, die man etwa auch Negationen nennt? — Ich antworte: „Gerade so schwer oder leicht als ihr euch die mit ihrer Bejahung abgerißnen Prädikate **ist reich, klug, lebend**, denken mögt. So viel ist sichtbar, daß ihr durch die Wegnahme sowohl der bejahenden als verneinenden Prädikate von ihren Subjekten euer voriges Denken zerstört habt, und daß ihr mittels bloßer losgerißner Prädikate weder bejahend noch verneinend denken könnt, außer ihr wollt euch diese unter ihren eignen Merkmalen in neuen Urtheilen vorstellen. Sagt ihr da nun etwa: „Unter **reich** seyn verstehe ich, mehr haben, als man bedarf;" so werde auch ich sagen können: „Unter **nicht reich** oder **arm** seyn verstehe ich, weniger haben, als man bedarf." Und so von den übrigen. Denkt ihr euch die **Klugheit** und das **Leben** unter ihren Merkmalen bejahend, so werde ich **Tod** und **Unklugheit** unter eben denselben Merkmalen verneinend denken. Ist euch das **Leben** der Zustand eines thierischen Körpers, der noch ein Bewegungs- und Empfindungsvermögen hat, so wird mir der Tod der Zustand eben desselben Körpers seyn, in dem er keines mehr hat. Hier ist alles ganz deutlich und eigentlich, der **Tod**, wie das **Leben**, **Armuth** wie **Reichthum** gedacht.

„Aber

„Aber Negationen — sagt Antikant **Kritik** S. 12. — Verneinungen, wie **nicht reich, leblos** können unsre Sinne nicht afficiren wie **Reichthum** und **Leben**, sie können von der Seele nicht aufgenommen, mit keinem darauf gerichteten Blick derselben angeschaut, und also nicht eigentlich gedacht werden." — Man sieht hier wohl, daß der tiefsinnige Mann immer im Nebel herum fährt, und der Art, wie Negationen oder Verneinungen entstehen, noch nicht recht nachgedacht habe. Wir haben diese Entstehungsart oben angegeben, und daraus wird sich jeder über diesen seichten Einwurf leicht beruhigen können. Seine Antwort darauf wird dann etwa folgende seyn:

„Verneinungen können unsre Sinne nicht afficiren?" Bejahungen auch nicht — Beyde nicht unsern äußern, aber beyde unsern innern (oder wie ihn Antikant nennt, unsern innersten) Sinn. Die Verneinung ist eine verneinende, wie die Bejahung eine bejahende Vorstellung, und beyde können im innern Bewußtseyn durch eine zweyte reflexe Vorstellung wieder vorgestellt werden. — Aber Antikant will die Negation nicht bloß für eine solche verneinende Vorstellung gelten lassen, er möchte gerne ein Ding außer der Vorstellung daraus machen. Da zeigt es sich aber, daß dieß

nicht angehe, daß sie so ganz undenkbare Undinge würden: dieß dürfen sie aber doch auch nicht seyn, weil er in seiner Philosophie alle Augenblicke von Negationen zu reden kömmt, und doch nicht immer von lauter Undingen reden will — da ist dann der beste Rath, aus ihnen so zwischen Ding und Unding ein Mittelding, zwischen Denkbar und Nichtdenkbar ein uneigentlich Denkbares daraus zu machen — das heißt, zwischen weiß und nicht weiß so eine Art Farbe hinein zu setzen, die weder weiß, noch nicht weiß, aber doch zum Blenden ist.

Für uns soll es nicht dazu seyn. Uns gilt die Verneinung wie die Bejahung für eine Vorstellung, für einen Gedanken, für ein Urtheil, das im Gemüthe etwas Reales ist, aber außer denselben hinausgesetzt, zum Undinge wird, von dem man gerade so viel, und sich und andern so verständlich, als vom runden Vierecke reden kann. Eine Negation denken, ist uns so viel, als: Entweders (und hier allein wird eigendlich gesprochen) die verneinende Vorstellung selbst durch eine neue denken; oder: Etwas verneinend denken; oder endlich zur höchsten Noth: einzelne aus den Urtheilen losgerißne verneinende Begriffe — leb, kraftlos, arm — sich durch neue verneinende

Urtheile

Urtheile erklären. Um die Verneinung selbst, als Vorstellung, in einer neuen zu denken, kann und muß der Seelenblick auf jene erste geheftet — um etwas verneinend zu denken muß der Blick nicht auf eine Negation (denn diese soll erst entstehen) sondern auf etwas wahrhaft Denkbares — Wirkliches oder Gedachtes — hingewandt und dieses verneint — Um einzelne losgerißne verneinende Begriffe zu denken, muß der Blick auf die einzelnen Merkmale des Dinges, das in diesem Begriffe verneint wird, hingeworfen, und durch sie der verneinende Begriff erörtert werden. In der Verneinung, „Pilatus war ungerecht" — ist der Gegenstand derselben keine Negation, sondern die Realität **Gerechtigkeit**, die hier von Pilato verneint wird. — Sondere ich den Begriff **ungerecht** allein ab, so kann ich ihn nur durch ein neues Urtheil, in dem ein oder mehrere Merkmale der Gerechtigkeit entwickelt und verneint werden, besonders denken: z. B. „Ungerecht ist mir jener, der nicht genau nach Verdienst spricht." — Stelle ich mir dieß zweyte oder jenes erste Urtheil im innern Bewußtseyn als den Gegenstand einer neuen Vorstellung auf, so habe ich **eigentlich** eine Vorstellung der Negation, der verneinenden Vorstellung.

Man soll sich wundern, wie man bey so klaren Dingen sich in solche Dunkelheiten und Undinge habe verlieren können, als man so oft über Negationen zu lesen bekömmt. Nirgends muß dieß aber mehr auffallen, als in Antikant, der aus dieser **Negation** einen seiner ersten Urbegriffe macht, ihn an der Seite der **Realität** oder des **Eigentlich-Denkbaren** als das **Negativ-oder Uneigentlich-Denkbare** zum zweyten höchsten Glanz von allem aufstellt, und auf beyde weiterhin sein System aufführt.

Nun haben wir im vorhergehenden Abschnitte bemerkt, daß sein **Denkbar-reales**, das ihm schon etwas, ein Ding ist, ohne weder ein vorgestelltes noch ein Wirkliches zu seyn, ein wahres **Unding** sey. Und im gegenwärtigen Absatze sehen wir, daß es mit seinem zweyten höchsten Genuß, mit seiner **Negation** und seinem **Negativ-denkbaren** nicht viel besser stehe. Eine verneinende Vorstellung kann er mit seiner Negation nicht meynen, weil sonst sich aus ihm der ungereimte Satz ergeben würde: „Die höchsten zwey Gattungen sind das eigentlich Denkbare, und — der verneinende Gedanke." — Und doch ist und kann eine **Negation** unmöglich etwas anders seyn, als ein verneinender Gedanke. Er mag also gleichwohl daraus machen, was er will, es mag

ihm ein Nichts, oder ein Etwas — ein Nichts überhaupt; oder ein bestimmtes Nichts seyn, so wird es wohl ein Unding seyn und bleiben — Wenigstens bis er uns sein **uneigentliches** Denken anders, als bisher, und zwar so deutlich und einleuchtend erkläre, wie es bey den ersten Grundbegriffen, auf denen die ganze übrige große Maße seiner Metaphysikationen ruht, seyn muß. Dazu scheint er aber noch geringe Lust zu haben. Sein Gegner (**kritische Beyträge**) hat ihm zwar gezeigt, daß dieß sein uneigentliches Denken, das ihm durch ein Wegwenden von dem Gegenstande, durch ein aufgehobnes Denken des Reälen entsteht, ein bloßes Nichtdenken sey, und unmöglich ein Denken seyn könne, das noch den Namen was immer für eines (eigentlich oder uneigentlichen) Denkens verdiente. Meynt Antikant selbst mit seinem uneigentlichen Denken nichts anders als ein bloßes Nichtdenken; so sage ers frey heraus, aber dann rede er auch von keinen Negationen mehr, die dadurch ganz etwas Nichtgedachtes würden; und von Dingen, die man lediglich nicht denkt, zu reden, wäre wahrlich ein neues Privilegium für Philosophen, da es sich schon die redseligsten Weiber zur Schmach rechnen, wenn man sie damit beehren will. — Will aber Antikant aus seinem uneigentlichen Denken mehr als

ein Nichtdenken machen, und doch es nicht anders, als bisher, sondern immer noch durch ein Wegwenden des Blickes, durch ein Aufheben des Gedankens erklären; so muß er vor allem die Widersprüche wegräumen, die ihm darüber von seinem Gegner mit allem Scheine von Wahrheit (viele sagen, mit allem Grunde) zur Last gelegt wurden. Bisher hat er darauf (ungeachtet hier die ersten Grundpfeiler seines Ideengebäudes ins Wanken gerathen) nichts weiters geantwortet, als daß er seine alte Behauptung wiederholt, und etwa die vorig anscheinenden Ungereimtheiten mit einer neuen eben so anscheinenden vermehrt hat.

Er sagt in seiner Kritik (S. 13.) darüber folgendes: „Wie äußerlich die Negation ihre geradwidrige Realität aufhebt, so muß auch der nur uneigentliche Gedanken der Negation nothwendig den Gedanken an die entgegengesetzte Realität wegnehmen.“ — Sein Gegner würde ihm zwar gegen den letzten Satz etwa sogleich antworten: „Im Satze — Pilatus war **ungerecht** — schließt zwar beym Prädikate — **war ungerecht** — das darinn enthaltne Verneinen der Gerechtigkeit, das Bejahen derselben, aber nicht schlechtweg das Vorstellen der Gerechtigkeit aus, sondern vielmehr ein. Die Gerechtigkeit, die hier verneint wird, muß

muß vorgestellt seyn, weil sonst etwas verneint würde, was gar nicht gedacht wäre. Der verneinende Gedanken hebt also wohl den bejahenden Gedanken der Realität — oder kürzer: die Verneinung hebt wohl die Bejahung der Realität, aber nicht das Denken der Realität auf, da die Verneinung selbst ein wirkliches Denken, aber ein verneinendes Denken der Realität ist. Auch muß man, wenn man eigentlich reden will, nie sagen, wie sich Antikant ausdrückt: **der Gedanke an die Negation**; sondern der negirende oder verneinende Gedanken der Realität, oder des Dinges. Nicht die Negation — **ungerecht** ist der Gegenstand des verneinenden Denkens, sondern etwas Reales oder Denkbares **gerecht** oder **Gerechtigkeit**. Nicht das, was gedacht wird, sondern das Denken, und die denkende Seele ist verneinend. — Doch ich will Antikants Gegner hier bey diesem letzten Satze nicht vorgreifen, aber der erste ist mir um so mehr auffallend, weil er zur alten Unrichtigkeit, die im letzten herrscht, eine neue hinzuthut. „Die Negation — sagt Antikant — hebt äußerlich ihre geradwidrige Realität auf.“ — Wie soll die Negation äußerlich etwas aufheben? So muß sie ja auch etwas äußerlich für sich bestehendes, so muß sie eben darum etwas Reales, und keine Negation seyn. Ist dieß nicht

aber=

abermals Widerspruch? Es wäre auch nicht das erstemal, daß man bey verworrnen Begriffen von einem in den andern fällt.

Antikant hat schon zum voraus ganz keine Geläufigkeit, sich deutlich, und kaum eine, sich auch nur erträglich auszudrücken. Wie muß das erst seyn, wenn zur Unkunde der Sprache noch Verworrenheit der Begriffe hinzukömmt, wie es nach unserm Dafürhalten bey den Antikantischen **Realitäten** und **Negationen** der augenscheinliche Fall ist? Da wird man oft an Stellen Anstoß nehmen, nicht weil die Worte den Sinn dunkel geben, sondern weil sie manchmal wohl gar keinen haben. Schon Achtung für das Publikum sollte uns vermögen, mehr Aufmerksamkeit, mehr Ausfeilung auf den Vortrag zu wenden. Aber nicht nur das Publikum leidet bey unsrer Fahrlässigkeit; wir selbst, unsre eigne Philosophie leidet dabey. Studium und Kenntniß der Sprache und Studium der Philosophie hängt näher zusammen, als mancher denkt. Wir können schon beynahe durchaus nicht anders, als mittels der Worte denken. Wo Ungeläufigkeit des deutlichen Ausdruckes ist, da wird auch gewöhnlich Ungeläufigkeit im deutlichen Denken seyn. — In der Sprache liegt der **Gemeinsinn** des Volkes, der mit philosophischem

schem Scharfsinne daraus entwickelt, manche wichtige Wahrheit giebt, aber unentwickelt, wie ihn der Spracharme vorbeygeht, eine Menge Täuschungen darbiethet, die man würde vermieden haben, wenn man die nämlichen Ausdrücke, wie sie in hunderterley Fällen oft unter hunderterley kleinen Abänderungen vorkommen, mit eindringender philosophischer Sprachforschung zu vergleichen, und nach ihrer eigentlichsten Bedeutung zu bestimmen gewußt hätte.

Zu dieser Bemerkung bin ich am Schluße dieser zwey Abschnitte dadurch gekommen, weil ich glaube wahrgenommen zu haben, daß Antikanten Unkunde, und daraus herrührende unbemerkte Zweydeutigkeit, Doppelsinn und Uneigenthümlichkeit des Ausdruckes zu manchen irrig und verworrnen Begriffen verleitet, mir dagegen auch schon der kleine Vorrath, der mein Antheil von philosophischer Sprachkenntniß ist, und das fortgesetzte Streben, einen größern zu erhalten, nicht selten in diesem Gegenstande deutlich und aufhellende Begriffe verschafft habe. Der Kenner mag die Spuren davon leicht auffinden.

V.

Zufriedenheit.

Ruhe und Zufriedenheit ist für die Seele, was die Gesundheit für den Körper ist. Sie reizt, hebt und schwingt zwar unsre Nerven nicht, wie die höhere Freuden und Vergnügen, die aber eben darum nicht in einem fort anhalten dürfen, wenn sie uns nicht zu sehr angreifen, sich bald in Eckel und Ueberdruß verwandeln, und Seele und Körper aus dem Zustande der Ueberspannung in jenen der that- und kraftlosen Mattigkeit zurücksetzen sollen. Aber sie gewährt, was der Gesundheit eigen ist, eine behagliche gemäßigte Lebensbewegung, die der Seele und dem Körper wohlthut, und in der beyde kraftvoll, froh und thätig, wie in ihrem Elemente wohnen. Dieser Zustand der Ruhe ist, wie ein heitrer Himmel bey sanfter Windstille. Hier giebts keine heftige Begierde, die unser Innerstes, wie der Sturm das Meer durchwühlet; hier ist keine Leidenschaft, die das Glas färbt, und den Blick trübt; kein Bach, der Wellen schlägt, sondern einer, der auf seiner ebnen glat-

glatten Spiegelfläche jedes Bild getreu aufnimmt, und zurückstralt; hier ist helle Ueberlegung, ruhige Besonnenheit, und vernünftige Thätigkeit.

Aber wie komme ich zum Besitze dieser köstlichen Ruhe und Zufriedenheit? Wer giebt mir die leichten und sichern Mittel an, sie zu erreichen? Wo sind sie zu finden?

Du darfst sie, diese leichten und sichern Mittel nicht holen aus Ost oder West; nicht darnach reisen über Meer und Land; nicht darnach schauen weit um dich her; sondern nur — schauen auf dich selbst! Dieß ist der ebne, gebahnte und sichre Weg, der zur Ruhe und Zufriedenheit führt.

Ja, schaue nur auf dich und die Deinigen; auf das, was du bist, und was du hast, und was unmittelbar zu dir gehört; nach deinem Berufe, in deiner Familie, in deinem dir zum Handeln und Wirken angewiesenen Kreise. Hieher wende deine Sorge und Kräfte, um zu thun, was deine Standespflicht ist; um dich und deine Angehörigen redlich zu nähren, und dich und sie zu vervollkommnen.

Sich überall in fremde Geschäffte mengen; aller Leute Sinn und Kopf, Thun und Lassen ändern wollen; immer etwas anders zu haben, als

man hat, und zu seyn verlangen, als man ist; und sich dann wenn's nicht nach unserm Willen kömmt, darüber ärgern, aus Aerger mißmüthig, verdrossen, und träg in Besorgung eigner Geschäffte werden — dieß heißt, sich eine tiefe und reiche Quelle von Unmuth und Unzufriedenheit graben, und — indem man immer aufs Auswärtige schaut, immer fürs Auswärtige lebt — für sich, und das Einheimische todt werden.

Gleichwohl wie gewöhnlich sind diese Selbstpeiniger und Selbstmörder? Wie zahlreich die Menschen, die so oft eine ganz andre Welt im Kopfe tragen, als die außer dem Kopfe ist, und dabey Unmuth und Aerger über die wirkliche fassen? Sie möchten gerne den ganzen Erdkreis in die Form ihrer Ideen umgießen. Zeigt sich von Ohngefähr etwas, das darein paßt, das ihnen nur von Ferne her Hoffnung dazu macht; so nehmen sie volle Parthey, und hassen jeden, der sie nicht auch nimmt. Ueber die Kriege und Schlachten, die man in Zeitungen liest, entsteht ein Krieg der Meynungen unter den Lesern, der zwar nicht so blutig, aber oft eben so leidenschaftlich, als jener, geführt wird. Kömmt hinterher ein Schlag, der unsre Lieblingsparthey trifft; ein Stoß, der die Kartenhäuser unsrer schönen, aber gebrechlichen

chen Hoffnungen, Wünsche und Idealplane umwirft: dann verdrießt uns beynahe das Leben; dann ists, als wenn der Schlag und Stoß uns getroffen, und unsre ganze Wohlfahrt zertrümmert hätte; an der er doch — wollten wir nur auf uns schauen, und für uns sorgen — meist wenig oder nichts verrücken konnte.

Was giebst du dich auch der unüberlegten Begierde hin, die Welt zu reformiren? Schau auf dich, und reformire dich! Alle Staaten sollen nach deinem Ideale anders und besser eingerichtet seyn? Richte nur erst dein Hauswesen besser ein! Alle Menschen sollen aufgeklärt seyn, und im Lichte wandeln? Sieh nur erst zu, ob dein Verlangen, nach schneller plötzlicher Umwandlung, von Menschenkenntniß und Weisheit zeuge, und ob du eben darum nicht selbst noch im Finstern tappest! Alle Menschen sollen Menschenfreunde, sollen kultivirt und moralisirt, und weiter keine unausstehlichen Egoisten, und durchaus nicht ungerecht, nicht eigennützig seyn? Sey nur all dieß erst selbst nicht, erst selbst gut, und erwäge, ob schonende Liebe und Duldsamkeit, auch gegen Böse und Andersgesinnte, nicht mit zur wohlwollenden Güte und Menschenfreundlichkeit gehören!

Ueber die Umstände außer uns, über das Herz und den Sinn anderer vermag man oft wenig oder nichts; über sich, wenn man nur will, alles. Die Sorge, die man auf sich verwendet, ist nie unnütz; die Arbeit, mit der man an eigner Vervollkommnung arbeitet, ist eine an guten Folgen gesegnete Arbeit, und gewährt im erfreulichen Hinblick auf diese, Ruhe und Zufriedenheit.

Sich reformiren — ist auch das einzig wahre und sichre Mittel, die Welt zu reformiren. Es suche nur einmal jeder Einzelne mit Ernst in seinem Verstande das Licht der Wahrheit, in seinem Herzen die reine Flamme der Tugend zu entzünden; so sind Alle gebildet, und gebessert; so ist die ganze Welt verständig, weise und gut.

Zwar weiß ich wohl, daß darum, weil etwa ich und du an uns arbeiten, und uns in eine reinere Form umbilden, dieß nicht so fort alle Menschen thun, und daß die Welt wohl immer ein Acker bleiben wird, auf dem der gute Waizen nie ganz lauter, und ohne Unkraut steht. Aber wenn nur ich und du nicht weiter zu diesem gehören: so ist doch schon wieder des lautern Waizens mehr, und des bösen Unkrauts weniger. Um uns herum, neben der Stelle, und dem Posten, den wir einneh=

einnehmen, kann dieses auch so leicht nicht mehr aufkommen. Der gute Fürst hat bessere Minister, der gute Herr einen bessern Diener, der gute Vater bessere Kinder, der gute Hauswirth bessere Knechte und Mägde. Schon um ein kleines Häuflein weiser und tugendhafter Vorsteher und Hausväter, Gesellschafter und Freunde sammelt sich ein großer Haufe von wohlgesittet- und gutdenkenden Untergebenen und Angehörigen, Freunden und Mitgenossen.

Ueberhaupt ist es dir mit deinem Verlangen, daß die Welt eine bessere Gestalt gewinnen soll, Ernst; willst du dieß nicht bloß träge wünschen, sondern auch mit Nachdruck und gutem Erfolge daran arbeiten, so vergiß nie die Regel: Nur wer selbst erst eine gute Gestalt annahm, kann eine geben; wer Licht hat, erleuchten; wer aufgeklärt ist, aufklären; wer gut ist, bessern. Nur mit der Arbeit an sich, ist hier viel, mit dem blossen Aerger über Andere nichts gethan. Dieser zehrt unnützer Weise unsere Kräfte ab, raubt sie der nützlichen Thätigkeit; erfüllt all unser Thun mit Mißmuth; hemmt die volle Anstrengung und Hingebung unsrer ganzen Kraft, mit der nur der Frohgesinnte wirkt; gießt in jeden Becher der Freude Wermuth, in jeden Kelch des Leidens neue

Galle; nagt und frißt an unsern Herzen, macht es bitter und unduldsam, menschenfeindlich und verschlossen in seinem Grame, unzugänglich jeder frohen, freundlichen, sanft und starkwirkenden Liebe.

Bisher war die Rede, wie es mit dem zu halten sey, was wir und unsre Angehörigen sind, und werden können. So solls aber auch mit dem gehalten werden, was wir haben und besitzen, und als unser Eigenthum auf eine für uns einträgliche Weise behandeln, und veredeln sollen. Wie man sich vor allem mit sich, so sollte man sich auch vorzüglich mit dem Seinigen beschäftigen; und man würde um vieles zufriedner und ruhiger leben.

Es giebt Menschen, denen man noch so oft zurufen darf: Gebrauche, was du hast; wirthschafte mit dem, was du besitzest; baue, mehre, bessere, was bereits dein ist; sinne, denke, ordne, und lege Hand an — aber man predigt damit Leuten, die Ohren haben, und nicht hören; einen Verstand haben, und nicht verstehen. Da sehen sie über das Ihrige immer weg, und auf das Fremde hin. Ja — heißt es — wenn ich auch ein Gewerb, wie dieser, auch eine Kunst oder

Handwerk vor mir hätte, wie jener; wenn ich auch so viel Gründe, wie mein Nachbar bauen, auch so viele Wiesen mähen, und so viel Vieh halten könnte; wenn mir das Seine mein wäre: dann sollte es mir nicht fehlen, und noch zehnmal besser, als ihm gelingen. Aber so, wie soll ich da mit meinem bischen Armuth zurecht kommen? — Wie? — Eben dadurch, daß du auf das Deine, und nicht auf das Seine schauest; nicht immer mehr von andern verlangest, sondern durch Bestrebsamkeit und Industrie aus dem Deinen immer mehr machest. Du bist mißvergnügt, weil du nicht hast, was du willst; und du könntest meist in guter Ruhe und Zufriedenheit leben, wenn du nur das recht besorgtest, was du hast.

Ich habe oft Menschen gesehen — und wer nicht? — die gerade eine so viel strengere Kritik über die Wirthschaft anderer halten, je schlechter sie selbst gewirthschaftet haben. Es ist daher zum Sprüchworte erwachsen, daß niemand so sehr von Fleiß und Häuslichkeit zu reden weiß, als wer in Trägheit und Verschwendung das Seinige durchgebracht. Diese Art Menschen versuchen allerley Stände und Gewerbe; verarmen in jedem, daß sie wirklich treiben; verabscheue jede Stelle, die sie wirklich einnehmen, und hoffen, reicher

und zufriedner auf der zu werden, nach der sie fürs Künftige verlangen. Sie würden dieß schon wirklich seyn, wenn sie nicht über lauter Hoffen und Verlangen des Künftigen das Gegenwärtige hintansetzten. Aber so machen sie Plane über Plane, wie sie dieß und das werden, dieß und jenes erhalten mögen, bis sie am Ende vor lauter Sehnsucht, alles zu haben, nichts mehr besitzen, und vor lauter Begierde, alles zu seyn, nichts mehr sind.

Diese thörichte Handlungsweise, die uns in so viele Unruhe verwickelt, und indem wir immer etwas anders und fremdes im Kopfe haben, alle Kultur des Unsrigen hindert, uns oft in einen Abgrund von Elend stürzt — diese thörichte Handlungsweise ist nicht nur in der Stube des Handwerks- und Landmannes, sondern selbst nicht selten im Cabinette des Staatsmannes zu Hause. Da liegt die Landkarte von Europa vor ihm: Wie klein ist da der Raum, den das Land einnimmt, das er zu verwalten hat! Wie viele und große Landstriche umher! Wie gelegen hier eine angränzende Handelsstadt, und dort ein schiffreicher Seehafen, und hier ein fruchtbarer und volkreicher Erdstrich! Ja, wenn das alles auch zu seinem Lande gehörte, dann wohl! — Nun ist sein Fürst

selbst

selbst zur Eroberung gestimmt, so wird er in diesem Geiste gestärkt; und ist ers nicht, so wird er dazu gestimmt.

Aber hätte man sich doch allen Eroberern, der alten und neuen Geschichte, gleich bey ihrem ersten Auszuge ins Feld, in den Weg stellen, und sie fragen dürfen:

„Sind alle Theile deines Landes schon aufs „Einträglichste bebauet, aufs Vortrefflich„ste eingerichtet, schon hinlänglich bevöl„kert und beglückt, weil du ausziehest, „ein neues zu erobern? — Was willst „du? Macht und Reichthum, Ehre und „Ruhm? Wie weit leichter könntest du „dieß alles zu Hause finden, wenn du „da in Fried und Ruhe den Ertrag des „Bodens, und das Glück deines Volks „befördern, und beyde durch Kultur und „Bildung veredeln wolltest? Wer eine „öde Strecke in eine fruchtbare, eine men„schenleere Wüste in volkreiche Dörfer um„wandelt, der hat Land und Leute „erobert, hat Macht und Reichthum ge„mehret; hat sich ein bleibendes Denkmal „auf den Aeckern und Fluren, in dem Her„zen der neuen, durch vermehrte Nahrung

„zum Daseyn gerufnen Menschen gestiftet;
„ein Denkmal mit der Aufschrift: Dem
„menschenfreundlichen Eroberer im
„Frieden, der Land und Leute belebt
„— ohne Krieg, der beyde zu Grund
„richtet. — Wozu verwickelst du dich
„also in tausend Unruhen und Gefahren,
„in das Getümmel des Streits und der
„menschenwürgenden Schlacht? Solltest
„du um Sand und Land auch nur einen
„opfern? Auch nur einen Menschen,
„der mehr, als all das todte Land, mehr
„als alle Erd- und Planetenkörper ist,
„der nicht um ihret- sondern um dessen-
„willen alles Uebrige, die ganze Natur
„vom Hysopp bis zur Zeder, vom Insekte
„bis zum Elephanten dasteht. — Und
„wie viel opferst du bey deinem Eroberungs-
„krieg von dem, was du hast, und wie
„wenig erreichst du von dem, was du
„willst? Eigne und fremde Länder werden
„darüber arm und öde, und wie manch-
„mal giengen nicht schon jene verloren,
„ohne diese zu erhalten? Verwüstung ist
„dein Denkmal, der Fluch der leidenden
„Menschheit dein Nachruhm, und selbst
„dein verabschiedeter oder verstümmelter
Soldat

„Soldat geht etwa künftig in dem Lande
„betteln, das er erobern half. — Bist
„du nicht, wie ein streitsüchtiger Lands-
„mann, der durchaus ein nahe gelegenes
„Feld seines Nachbars haben will, sol-
„ches, als sein eigen, gerichtlich fordert,
„und im kostspieligen Prozesse über einen
„fremden Grund den Ertrag und Werth
„des seinen verstreitet? Wie ruhig, glück-
„lich und geehrt könntest du seyn, wenn
„du fremde Länder in Ruhe ließest, und
„für dein eignes sorgtest?“ —

Ja, die Menschen sind nie besser bestellt, als da jeder auf die Vervollkommnung seiner selbst und seines Eigenthums sieht, ohne sich immer mit Kritik und Aerger über andre abzugeben; und der Staat nie besser und ruhiger, als da er seine einheimische Wohlfarth zu fördern, und nicht immer auswärtige zu stören sucht. Wer immer, es sey der einzelne Mann, oder ein ganzes Volk nicht auf gerechte Weise durch eigne Kräfte erwerben, nicht das Seine nützen, und nützlicher machen, sondern das Fremde an sich reißen will, ist zugleich eines schlechten, und zugleich eines so unruhigen Charakters, daß er selbst im Innern keine frohe Ruhe und Zufriedenheit genießt, und sie

überall

überall von außen, wie ein feindlicher Dämon zerstört.

Wollte also der Mensch sein Verlangen nach Reform und Besserung der Welt nur erst auf sich einschränken; hier kann und vermag er, so viel er will; niemand kann ihn daran hindern, und es kömmt dabey gar nicht darauf an, ob die Franken oder die Engelländer siegen. — Wollte der Mensch sein Verlangen nach Reform und Besserung der Welt nur erst auf das Seinige einschränken: hier kann und vermag er zwar nicht immer alles, was er will, aber doch um so mehr, je ernster und thätiger er will. Macht er sich nur immer mehr zu dem, was er seyn soll; und das Seinige zu dem, was es seyn kann, so mag er ruhig und zufrieden seyn. Sich trägt er beständig mit sich, das Seinige ist beständig um ihn; ist sein Hinblick auf beydes froh; so kann, und wird er es auch seyn. Sey es, daß ihm nicht immer fort alles glückt und gelingt; so hat er doch alles gethan, daß es ihm glücken konnte; so ist ihm doch Unglück (Krieg und Viehseuche) selbst eine Schule, in der er bey eignem Aufmerken und Nachdenken viel Gutes lernen kann, was mittels angemeßner Vorkehrung sein Unglück zu heben, oder zu mildern dient; so weiß er doch, daß für

den

den Mann nicht lauter Zuckerbrod gehöre, das nur verzärtelt, schwächt und schleimt, sondern auch harte Speise und bittrer Wermuth, der stärkt; so glaubt er doch, daß Einer über uns ist, der auch unsre mißlungene Versuche in sein Zahlregister einträgt, und unsre Handlungen nicht nach ihrem Erfolge, sondern nach unsrer menschenfreundlichen Absicht und Anstrengung berechnet.

So mag er immer, indem er thut, was er soll, mit dem zufrieden seyn, was er ist und hat, und mit Gott, was er fügt. Er freut sich des vielen Guten, das ihm in der Welt entgegen kömmt, und grämt sich darüber nicht zu Tode, wenn noch nicht alles im Reinen ist. Er bemäntelt seine Trägheit, oder eigennützig und ungerechte Handlungen nicht mit dem Vorwande: „Es wird in der Welt ohnehin immer so bleiben, und nie besser werden?" Er sagt vielmehr: „Es ist darinn gleich um einen Theil besser, wenn ich besser bin, und ichs besser mache." Er trägt dann von seiner Seite, vor allem durch Besserung an sich, und dem Seinigen, dazu mit Herzenslust und Manneskraft bey. Uebrigens gut Ding, denkt er, braucht Weile, und verlangt nicht, daß aus dem Samen, den er streut, sogleich ein Garten mit tragenden Bäumen, oder ein Wald von

starken

starken Eichen werde. Er gehört nicht zu den egoistischen Seelen, denen es nicht genügt, wenn es allmählig, immer im weitern Umfange, besser wird, sondern für die es schon bey ihren Lebzeiten noch seyn soll; die nur dann pflanzen wollen, wenn ihr Auge die Bäume noch sehen, und ihr Mund die Früchte noch kosten kann. Er verabscheut alles vorschnelle Losstürmen, das in Eile mehr einzureißen, als aufzubauen, geeignet ist. Es genügt ihm, wenn auch durch langsames, aber doch fortschreitendes Wachsthum der Baum des Lebens emporsteigt, und höhere Tugend und Glückseligkeit unter den Menschen zur Stunde reift, die der Gang Gottes über die Nationen bezeichnet hat. Indessen geht er mit heiter-frohem Muthe jeden Morgen an sein Tagwerk, bis der letzte aller Abende kömmt, wo der Herr seinem Arbeiter ruft, ihm den Schweiß von der Stirne tröcknet, und seine thatvolle Ruhe und Zufriedenheit mit höherer Seligkeit krönet.

VI.

Gleichnisse und Erzählungen.

1.

Wer ist der wahre Freund eines Kranken? — Ich stelle mir drey verschiedne Aerzte vor, die allmählig zu ihm eintreten, und deren jeder seine besondre Heilmethode anwendet.

Der Erste verbindet mit seiner kleinen, oder großen hypokratischen Weisheit noch Feinheit der Lebensart und Geschmeidigkeit. Er weiß, daß die Kunst zu gefallen noch mehr einträgt, als die Geschicklichkeit und Kunst zu heilen; weiß, daß unser Kranke sich volle Gesundheit eben so gerne zuschreibt, als er sie lieb hat; daß er den Mann, der ihn krank und todesgefährlich nennt, eben so ungerne um sich duldet, als er Krankheit und Tod fürchtet. „Mein Gott — ruft also der Arzt beym Eintritte in sein Zimmer — sie sehen ja, wie das Leben aus!“ — fühlt dann den Puls, schaut, und fragt, und findet alles gut und herrlich. Nur lediglich zur Kontinuirung guter Gesundheit, als Prä=

Präservativ vor jeder Krankheit, verordnet und befiehlt er zu nehmen, was man gerne nimmt; Citronensaft in allen Brühen, Spargelsalat zu jedem Braten, und Selzerwasser in den Wein. — Ist dieß der wahre Freund des Kranken? Man sehe! Die Gesundheit nimmt unter dieser Kur mit jedem Tage ab, und die Krankheit zu.

Es wird der zweyte Arzt gerufen. Dieser hat sichs angewöhnt, jeden, der seine Hülfe will, höchst gefährlich zu finden; wo es ihm dann zur großen Ehre gereicht, wenn der Schwerkranke geneset, und zu wenig Unehre, wenn er stirbt. Auch unser Patient ist ihm beynahe schon unheilbar, steht mit dem einen Fuße schon im Grabe. Jeder harte Athemzug, jeder ungewöhnliche Pulsschlag, jeder erschütternde Husten, jede Herzbeklemmung desselben ist ihm eine neue Krankheit, und ein Todesbothe. — Ist dieß der wahre Freund des Kranken, der ihn kränker macht, als er ist, und bänger, als er seyn soll? Der durch gewagte Mittel ihn wohl ehe zum Tod befördern, als heilen dürfte? Dem sich der scheue Patient schon zum voraus nicht ganz vertraut, weil ers fühlt, daß er alles übertreibt, und ihn von einem größern Uebel befreyen will, als er hat, und durch eine schmerzhaftere Kur, als nöthig ist?

Es

Es wird der dritte Arzt gerufen, ein Mann, der nicht schmeichelt und heuchelt; nichts verhehlt, und nichts übertreibt; aber zugleich ein harter Mann, der jede Wunde sehr unsanft anfaßt, gerne schneidet und brennt; der die Krankheit zwar mit der geeigneten, aber roh-bittern, und unversüßten Arzney verfolgt; der heilsam, aber beynahe auch grausam verordnet; unbekümmert, ob nicht der Kranke etwa vor Eckel zurückschaudre, und Krankheit und Tod noch erträglicher, als die schmerzhafte Behandlung des Arztes finde? — Ist dieß der wahre Freund des Kranken?

Mehr Freund ist dieser Dritte wohl, als die zwey erstern; aber am Ende möchte der Kranke so wenig durch ihn genesen, als durch jene. Sein wahrster, willkommenster, und wohlthätigster Freund würde wohl derjenige seyn, der weder mit dem **Ersten** ihm seinen wahren Zustand verheimlicht, noch mit dem **Zweyten** vergrößert, sondern so richtig, als der **Dritte** darstellt, aber zugleich schonend- und liebreicher, als dieser, behandelt.

Nun giebts aber kranke Menschen und Staaten, die durchaus gesund seyn, und nichts, als von ihrer vortrefflich gesunden **Konstitution** zu

reden wissen. Wer's ihnen, auch mit aller Wahrheit und Liebe anderer sagt, ist in der Kirche ein Ketzer, und im Staate ein Empörer. Wehe dem Kranken: Er stirbt, weil er seine wahren heilenden Freunde nicht kennt, und nur Schmeichler und Speichellecker dafür hält!

2.

Es war ein großer Herr, der hatte ein großes Haus, und im Hause viele Inwohner. Das Haus hatte schon lange, und immer genau so gestanden, wie es anfangs gebaut ward. Die Inwohner änderten sich, und das Haus blieb. Nur der Flügel, den der Herr des Hauses bewohnte, ward mit großem Aufwande besorgt, aber mehr verschönert und geziert, als versichert und befestigt. Der übrige Theil des Hauses älterte sichtbar, erhielt nirgends eine Reparation, schützte immer weniger gegen Wind und Regen, und gleichwohl ward die jährliche Miethe von Zeit zu Zeit erhöhet. Darüber murrten nun die Einwohner, und drangen auf Ausbesserung. Der Herr war nicht ungeneigt, nach ihrem Verlangen zu thun, und ein alter getreuer Diener, der schon das Zutrauen seines Herrn Vaters besaß, bestärkte ihn in dieser Gesinnung. „Es ist mit dem Hause — sagte

er — schon seit ich denke, um ein gutes schlechter geworden. Wahrscheinlich werden selbst die Fundamente wenig mehr taugen, und dieß gilt vom herrschaftlichen Flügelgebäude so gut, als vom übrigen Hause. Noch ist es Zeit, aber auch hohe Zeit, auf eine vollständige Reparation vom Grunde aus zu denken."

Der Herr faßte den Entschluß dazu, und eröffnete ihn seinen Tischfreunden. Diese konnten nicht begreifen, wie die Einwohner sich erkühnen mochten, ein solches Ansinnen zu stellen. Das Haus stehe ja fest, wie Stahl und Eisen, und gerade um so fester, je älter es wäre; denn die Alten hätten für die Ewigkeit gebaut. Die Einwohner des Hauses seyen unzufriedne Leute, denen man nichts zurecht machen könne, und die — gäbe man ihnen einmal nach — des Verlangens und Foderns kein Ende machen würden. Die Miethe, die sie bezahlten, sey für so viele Bequemlichkeit, die sie genößen, eine Bettelmiethe, und man sollte sie ihnen noch erhöhen; dadurch würden sie ihren Uebermuth, dergleichen kühne Foderungen ferner zu thun, fahren lassen. Das Geld, das man auf die Reparation eines so unverbesserlichen Hauses verwende, sey wie ins Wasser hinausgeworfen, und lasse sich mit weit grö-

ßerm Vortheile, zur Verherrlichung des herrschaftlichen Flügelgebäudes verwenden. — Mit jedem Trunke über Tisch leuchtete die Weisheit dieses Rathschlages immer mehr ein, und alle Baureparation unterblieb.

Drey Monate nach diesem Gastmahle entstand in der Nacht ein Sturm. Das Haus sammt dem herrschaftlichen Flügelgebäude fiel ein, erschlug den Herrn, seine Schmeichler, und eine Menge der Einwohner. O hätte man doch den Rath des alten treuen Dieners befolgt! Dieß war der einzige wahre Freund! Allein die Lieblinge und Tischfreunde der hohen Herrschaft hatten ihn als einen alten Träumer geschildert; einige ließen sich sogar merken, daß er ihnen verdächtig, und im stillen Einverständnisse mit den Einwohnern gegen seinen Herrn zu handeln schien. Er bekam mit einem kleinen jährlichen Gehalte seinen Abschied, und wohnte, als das Haus einstürzte, nicht mehr darinn.

3.

Ein Vormünder hatte drey Pflegsöhne, und sein Nachbar eine Wiese, die ihm gut zu seinem Hause, und seiner Wirthschaft stund.

„Gieb mir deine Wiese zu kaufen, Nachbar!“ — sagte der Vormünder.

Warum

Warum nicht? — erwiedert der Nachbar — du sollst sie haben, ohne auch einen Häller dafür zu geben. Nur einen kleinen Dienst!

„Welchen? Rede, Nachbar! du weißt, ich diene gerne."

Nun: sieh du hast drey Pflegsöhne, und da sollst du mir den größten und stärksten davon, den Ferdinand — Aber sey kein Kind, und erschrick nicht darüber, was ich jetzt sagen will. —

„Nachbar, wirst mich ja doch für kein Kind halten. Rede! Ferdinand, den größten und stärksten meiner Pflegsöhne soll ich? — was soll ich?"

Ihn mit einem Würgmesser abschlachten! —

Hier schauderte der Vormünder wie vor einem Blitze, zurück, und glaubte, nicht einen Nachbar, nicht einen Menschen, sondern einen Satan zu hören.

Er — der **Vormünder** — schauderte zurück? wie vor einem Blitze, wie vor einem Satan? — Ist dieß Lüge, oder Wahrheit? Ich habe anderswoher von Vormündern gehört, die die größten und stärksten ihrer Pflegsöhne dem tausend nach schlachten lassen, und doch am Ende oft nicht so viel, als ein Wiesfleck beträgt, erhalten. Denn wie oft ist nicht das Ende von Krieg und Schlachten der Status quo?

4.

Es liegt eine Insel zwischen den Philippinisch- und Marianischen, und darauf wohnt ein besonders Volk. Will es die Wahrheit seiner Worte mit allem Nachdruck versichern, so sagt es:

„Dieß ist so wahr, als es gewiß ist, daß „nie ein Mensch den andern tödtet."

Den Samojeden ists noch immer unbegreiflich, wie ein Mensch seinen Mitmenschen ums Leben bringen möge. —

Kurzsichtige Barbaren! Hätten sie doch unsre Aufklärung und Kultur! In manchem Kabinette mordet der Minister mit einem Federstriche — Krieg — zu Tausenden. Dagegen sind sie aber auch Heyden, und wir Christen! — Könnten wir uns noch schämen, so sollten wirs hier thun — Aber auch bessern!

5.

Der König von Babylon und der König der Scythen zogen einst gegen einander in den Krieg, jeder mit dreymal hundert tausend Mann.

Der Erste hatte eine sehr menschenfreundliche Prinzessinn, die es ohne Wehemuth gar nicht denken konnte, daß so viele junge, starke, und tapfere

pfere Männer einander würgen sollten. „Es ist doch Jammer und Schade, sagte sie einst zu ihrer vertrauten Kammerfrau — daß man alle diese Leute hinsendet, um zu morden, und sich morden zu lassen.“ Freylich Jammer und Schade — erwiedert diese — und dieß wegen einer Streitigkeit, die ein paar Biedermänner in einer Stunde beylegen könnten. — Doch st—

Jetzt trat der Minister ins Zimmer, um seine Aufwartung zu machen, und einen guten Tag zu wünschen. Als die Materie vom schönen Wetter abgehandelt ward, kam man über den Krieg zu sprechen, und der Minister bewies, daß die beleidigte Ehre seiner babylonischen Majestät, und der Glanz der Krone und des babylonischen Reichs nicht anders wieder herzustellen sey, als indem man ein dutzent Provinzen zu Grund richten, und ein paarmal hundert tausend Menschen, Feinde und Unterthanen sich einander niedersäbeln ließ.

Hier konnte man deutlich sehen, was eine menschliche Prinzessinn und eine weichherzige Kammerfrau im Gegenhalte der hohen Ministerial- und Kabinetsweisheit für einfältige Seelen sind. Sie verstehen nichts von einem honorabeln Frieden, den man nur dadurch erhält, wenn man die jüng-

sten und stärksten Männer des Reiches zum ewigen Frieden unter die Erde befördert — Sie verstehen nichts vom Glanz der Krone, den sie einzig dadurch erlangt, wenn sie von Zeit zu Zeit fleißig im Blute der Unterthanen und der Feinde gewaschen wird.

Auf gleiche Weise suchte man vor Zeiten auch den Glanz der Religion allemal dadurch wieder herzustellen, daß man Scheiterhaufen anzündete, und Menschen, die anders als ihre Schriftweisen zu denken, und dieß redlich zu bekennen, das Unglück hatten, Gott, ihrem Vater, zum lieblichen Opfergeruche darauf verbrannte.

6.

Zur Zeit, da die Thiere noch redeten, weideten zwey Hirten eines nomadischen Volkes ziemlich nahe nebeneinander. Da geschah es, daß sich manchmal die Schaafe der einen Heerde unter jene der andern verliefen. Dieß gab zu einem heftigen Zanke unter den Hirten Anlaß. Bald foderte dieser, bald jener mehr Schafe von der nebenweidenden Heerde zurück, als der andre geben wollte. Der Streit ward immer hitziger, und die Entzweyten auf dem Punkte, miteinander auf Tod und Leben handgemein zu werden. Noch vor dem

wirk-

wirklichen Ausbruche des Faustkrieges besannen sie sich eben zur rechten Zeit, sie könnten wohl ihres edlen Blutes schonen, dafür ihre beyden Heerden miteinander kämpfen, und den Streit durch ihre Siege und Niederlagen entscheiden lassen. Denn damals waren die Schafe noch etwas kriegerischer, und noch nicht durch die lange Sklaverey unter den Menschen bis auf den heutigen Grad von Ohnmacht und Unempfindlichkeit herabgesunken. Gedacht, gesagt, und gethan. Wahrlich ein weiser Einfall. So konnten sie siegen, ohne einen Streich zu führen, und aufs Haupt geschlagen zu werden, ohne einen zu fühlen; konnten gewinnen, indem sie schliefen, und verlieren, da sie eben irgend eine niedliche Schäferinn als eine neue Eroberung in den Armen hielten. — Noch eine andre Wirkung dieses weisen Einfalles mochte auch diese seyn, daß sie, um etwa fünf bis sechs streitige Schafe zu erhalten, ganz leicht ein paar hundert im Schlachtgemenge einbüßten, oder wenigstens der Streit dann sich nothwendig enden müßte, wenn keine Schafe mehr übrig wären.

Die beyden Hirten begaben sich nun jeder zu seiner Heerde, mischten einen gewissen Saft unter ihr Getränke, der fähig war, die sanften Thiere

ein wenig rasend, d. i. zum Kriege aufgelegt zu machen; schwatzten ihnen von ihrer großen Hirtenliebe und Sorgfalt fürs allgemeine Beste ihrer herzliebsten Schafe ein Langes und Breites vor, ermunterten sie, patriotisch zu denken, herzhaft zu kämpfen, und auf dem Bette der Ehre zu sterben.

Wirklich wollten die beyden Heerden in ihrem ersten Anfall der Raserey übereinander herfallen. Noch trat zur rechten Zeit ein alter Widder, der vom tollmachenden Safte weniger genossen hatte, zwischen beyde Parteyen in die Mitte hervor, und sprach: „Liebe Brüder und Schwestern, rennt doch nicht wie blind und rasend in euer Verderben, und bedenkt, da es noch Zeit ist, was ihr thut. Seht, wir beyde Heerden weideten bisher friedlich neben und untereinander; wir haben keinen Zank und Streit miteinander: nur **unsre beyden Hirten haben Zank und Streit. Nun so sollen sie ihn selbst im Kriege miteinander auskämpfen, wenn sie ihn nicht friedlich ausgleichen wollen.** — Uns nimmt man unsre Wolle, und diese muß künftig der siegende Theil so gut hergeben, als der überwundne. Ob uns der Hirte A oder B scheert, das ist uns gleich viel, wenn er's nur leidlich macht, und mit der Wolle nicht auch die Haut nimmt. Warum

sollen

sollen wir erst noch Blut und Leben wagen, um unsre Wolle vielmehr diesem als jenem zu geben? Nur den Hirten liegt daran, mehr Wolle von mehr Schafen zu haben. Sind sie darüber in Zank und Streit, so mögen sie ihn selbst im Kriege auskämpfen, wenn sie ihn nicht friedlich ausgleichen wollen.* — Wir, die beym Kriege nichts gewinnen, aber viel, selbst das Leben verlieren können, sollen kriegen? Und Sie, die allein davon Gewinnst ziehen mögen, sollen ruhig essen, trinken, schlafen, tanzen und lachen, indeß wir auf dem Schlachtfelde ächzen und röcheln? Nein, nein, so unsinnig wollen wir nicht kriegen, und man soll nicht ferner von uns sagen: „so dumm, wie ein Schaf" Menschen mögen so Krieg führen, wenn sie wollen, daß es heiße: „So dumm, wie ein Mensch!"

Diese Rede fand allgemeinen Beyfall — unter den Thieren; aber noch nicht — unter den Menschen!

7. Ich

* Schafe kann man allenfalls durch Siege als ein Eigenthum erwerben — aber auch Menschen? — Nur da, wo man sie, wie Schafe, Sache und Waare ansieht.

7.

Ich reisete durch ein Land, das sich frey nannte, und sprach bey einem Gastwirthe zu, der seine höchste Ehre darein setzte, ein freyer Bürger dieses Landes zu seyn. Er deklamirte mir von der herrlichen Konstitution des Landes eine volle Stunde lang vor, und ich hörte gerne zu, weil ich lernen wollte. Ueber alles erhob er die schnelle unpartheyische Gerechtigkeit. „Bey uns — sagte er — läßt man nicht, wie bey euch, die Leute ein paar Jahre im Kerker schmachten, bis man sich endlich Zeit nimmt, sie etwa erst dann, da ihre Gesundheit oder ihr Leben dahin ist, unschuldig zu finden. Bey uns ist schnelle, aber auch genaue Untersuchung; man wird von seines Gleichen, von Geschwornen gerichtet; keine Kabinetsordre, keine Ministerlaune hat hier Einfluß.“

Ich fragte: Wer hat bey euch das Recht des Krieges? — Dieß ist ein Vorrecht der Krone; war die Antwort. — Sowohl? erwiedert' ich, durch Kabinetsordre, durch Ministerlaune darf nicht ein einziger Mensch auf dem Blutgerüste, aber — Tausend und Tausende auf dem Schlachtfelde fallen? — Auch der größte Verbrecher, auch der abgelebteste Greis nicht ohne genaue unpartheyische Untersuchung, aber — Tausend und wieder Tau-

send

fend der Unschuldigst= und Kraftvollesten nach Laune und Leidenschaft, nach Geld und Eroberungssucht. —

8.

Einer meiner Freunde hatte in einer der ersten Städte Deutschlands wichtige Familiengeschäfte zu schlichten. Ich bath ihn, diese Gelegenheit dazu zu gebrauchen, um sich nach der Lage und Verfassung des Landes zu erkundigen. Er brachte mir unter andern folgende Nachricht:

„Eines Tages sprach ich mit dem ersten Minister, und bezeigte ihm mein Befremden, daß man die herrlichen Schul= und Unterrichtsanstalten, die man unter der vorigen Regierung durchs ganze Land befördert hatte, wieder eingehen ließ." Der Minister lächelte: „Desto besser — sagt er — wenn sie wieder eingehen. Je weniger die Leute wissen, um so sichrer werden sie gehorchen. Wo man viel raisonnirt, gehorcht man wenig. Ein Blinder läßt sich führen, wohin man will, selbst mitten unter die Bayonette und Kanonen. Ein Sehender will erst den Bericht seiner Augen abwarten." — — Ein andersmal besuchte ich einen meiner alten Bekannten, der nun Bürger an dem Orte war, und einen überauswohlgewachsenen jungen Sohn hatte, dessen Phisiognomie mir ungemein

gemein viel zu versprechen schien. Ich wünschte ihm Glück zu einem Sohne, der so gut gewachsen und so wohl gestaltet wäre. „Ach! — seufzte er — wäre er lieber ein Krüppel!" Ich erstaunte, und fragte: Warum? — „Dann erwiederte er, würde er bey seinem Vater zu bleiben haben. So wird man ihn um so eher von meiner Seite reißen, und in den Krieg senden; so ist er gebohren, um zu morden, und gemordet zu werden."

Armes Land, — rief ich bey dieser Erzählung meines Freundes aus — wo die Regierenden wünschen, daß die Unterthanen dumm und blind, und die Väter, daß ihre Söhne mißgestaltet und lahm werden; wo mans zum Glücke rechnet, an **Geist und Körper** verkrüppelt zu seyn. —

9.

Ein alter armer Taglöhner, der nur ein kleines Häuschen hatte, um da zu wohnen, aber keine Kräfte mehr, um sich etwas zu verdienen, gieng bey seinen Nachbaren betteln. Er bekam einige Eyer zum Geschenke, und kehrte damit freudig nach Hause. Er wollte sich einen Eyerkuchen backen; aber jetzt hatte er kein Holz, um Feuer zu machen, und Gluth zu erhalten. Was that er? Was ihr euch schwerlich einfallen lasset. —

Er schlug Feuer, zündete sein Flecklein Schwamm, legte es an die dürre Brettlein des Häuschens und das Häuschen faßte allmählig Flammen, und brannte ab. Nun war der Alte voll Vergnügen, weil er glühende Kohlen erhielt, und sich seinen Eyerkuchen backen konnte.

Ihr werdet sagen: Der Mann war im Kopfe verrückt. Und ich sage euch: Er war so weise, als manche unserer großen Politiker, die im Kriege Millionen Geld verschleudern, Menschenblut und Menschenleben hingeben, ganze Dörfer und Städte anzünden, und wenn sie für all dieses so viel erhalten, als ein Eyerkuchen, gegen ein Taglöhnerhäuschen gerechnet, werth ist, noch Freudenfeste und Illuminationen halten lassen.

10.

Ein Erzieher hatte einen Zögling von neun Jahren auszubilden übernommen. Der Knabe zeigte vortreffliche Anlagen, viel gesunden Verstand, und eben so viel Wißbegier.

Einst machte sein Mentor mit ihm einen Spaziergang um das kleine Städtchen herum, das ihr Wohnort war. Es begegnete ihnen ein Mann, und als er vorüber war, fragte der Knabe, wer er wäre. — Es ist der Abdecker, der dort vor

der

der Stadt draußen seine Wohnung hat. — Was ist ein Abdecker? fragte der Knabe wieder. — Ein Abdecker heißt bey uns derjenige, der dazu aufgestellt ist, daß er das krepirte Vieh, als Pferde, Kühe u. s. w. nach seinem Hause wegführe, ihm die Haut abziehe, das Fleisch, wenn es unschädlich ist, für die Hunde liefre, sonst aber, damit die Luft davon nicht angesteckt und verpestet werde, in einem abgelegnen Orte, tief vergrabe. Viele Menschen wollen diese Art Leute nicht für ehrlich halten, ihre Söhne zu keinem Handwerke zulassen, weil ihre Väter mit krepirten Vieh zu thun haben. — Kaum hatte der Mentor dieß ausgeredet, als ihnen wieder ein Mann begegnete. Wer war dieser? fragte der Knabe. — Dieß war ein Soldat. Was ist eigentlich ein Soldat, und wozu ist er? — In Friedenszeiten ist er da um der öffentlichen Ruhe und Ordnung willen. Er hält die Leute, die andern Böses thun wollen, mit Gewalt davon ab, oder nimmt die Diebe, Mörder, Landstreicher und verdächtigen Menschen gefangen, überliefert sie der Obrigkeit, damit dort ihre Verbrechen gehörig untersucht, und sie dafür gestraft werden. — Aber warum so viele Soldaten? Ich höre, daß unser Fürst viele tausend hält. Giebt es denn gar so viele und so mächtige Bösewichter, daß man Soldaten dem tausend und tausend nach

haben

haben muß? — Dazu bedürfte man ihrer freylich nicht so viele. Aber die Soldaten haben auch noch eine andre Bestimmung. Die Fürsten fangen zuweilen miteinander Streit und Krieg an. Da streiten und kriegen nun zwar nicht sie selbst, sondern sie senden ihre Soldaten, jeder so viel, als er nur kann, damit sie streiten, das heißt, einander todtschießen, oder todtstechen und hauen; und ein Streit, ein Handgemenge, worinn recht viele Menschen geschlachtet werden, das nennt man eine Schlacht. Uebrigens heißt der Soldatenstand auch der Stand der Ehre. — „Stand der Ehre — erwiedert der Knabe — Stand der Ehre! (und schüttelte den Kopf:) ich denke, es sey noch weit ehrlicher, das Todte wegschaffen, als das Lebendige tödten; weit ehrlicher, wenn man das Vieh, das krepirt ist, zum weitern Gebrauche für die Menschen aushäutet, als wenn Menschen, die einander nichts zu Leide thaten, sich nach dem Belieben eines Dritten morden." — Der einfältige Knabe glaubte, gerade so urtheilen zu müßen, wie es ihm sein gesunder Verstand sagte! Wahrscheinlich würde er auch das Amt der Henker und Scharfrichter, die nach dem Ausspruche der Gerechtigkeit die Schuldigen tödten, für ein Ehrenamt, dagegen wieder den Dienst der Soldaten, die so oft nach eines andern Laune, Leiden-

schaft, Haß = und Ruhmsucht die Unschuldigen morden, für ein abscheuliches Schandding gehalten haben.

II.

Man bringt nur immer — sagt ein Britte, der Verfasser von **Großbrittaniens Fortschritten in der Staatskunst** — Geld und Gold, und Gold und Geld in die politische Rechenkunst, in Einnahme und Ausgabe gegen einander. Ich will auch einmal die Menschen, wenn sie gleich gewöhnlich im geringern Werthe, als Geld gehalten werden, zu einer Aufgabe dieser Rechenkunst machen. Ich gehe bis auf hundert Jahre zurück. Während derselben führen wir Britten aus Afrika jährlich dreyßig bis vierzig tausend Sklaven ein, welches innerhalb hundert Jahren wenigstens drey Millionen Mordthaten macht. Eben so viele Menschen sind binnen derselben Zeit in unsern Kriegen mit den Europäern auf unserm Erdtheile Europa zu Grunde gegangen. Bedenkt man, in wie viele Abkömmlinge, und häusliche Familien sich dieser gesundest = und stärkste Theil der Menschen durch solche Zeit hätte verbreiten müßen, so darf man dafür die Summe von dreyßig Millionen gar nicht zu hoch rechnen. Noch dürfen wir eine Zahl von sechs und dreyßig Millionen ansetzen, die wir Britten in Ostindien seit unsrer dortigen

Nieder

Niederlassung und Erhebung zu Territorialherren, durch Druck, Kriegs- und Hungersnoth theils vernichtet, theils aus dem Lande gejagt haben. Setzt dieß alles, was bisher angeführt worden genau zusammen, und sagt mir die Totalsumme. — „Mein Herr, das ist leicht, es macht zwey und siebenzig Millionen Menschen, die in Zeit von hundert Jahren um ihre physisch oder bürgerliche Existenz, um ihr Glück und Leben kamen.“ — Gut! erwiedert der Britte. Nun ob ich gleich dieß alles in einer ausführlichen Berechnung dargelegt, und überall in meinem Buche meine Gewährsmänner angeführt habe; so wollen wir doch vom Ganzen nur die Hälfte, und statt zwey und siebenzig nur sechs und dreyßig Millionen annehmen: wie viel kommen nun dennoch Todtschläge auf ein Jahr? — „Dreymal hundert und sechzig tausend.“ — Und auf jeden Tag? — „Bey tausend Todtschläge.“ — Jezt denkt noch alle die in einem Jahrhunderte von den übrigen europäischen Nationen besonders geführten Kriege, gemachten Unglücklichen, und erkauften Sklaven hinzu; so müßt ihr es ja mit Händen greifen, mit was für einem unübersehlichen Aufwande von Menschenblut, Menschenleben, und Menschenglück für das Gleichgewicht von Europa, für die Bilanz der Handlung, für die hohen Gerechtsame der Kronen, für die

Ehre der Nation, und für das gemeine Beste der herzlichgeliebten Völker und Unterthanen gesorgt worden!

12.

Dem König Heinrich dem vierten stellte man einen Menschen vor, der ein wohlbestelltes Mittagmahl für sechse allein aufzehrte. Und für wie viele arbeitest du? fragte der König. — Ich arbeite so viel, war die Antwort, als sonst einer meiner Statur und Kräfte. — Kerl, fiel Heinrich ein, wenn ich viele deines gleichen in meinem Reiche hätte, ich müßte euch aufhenken lassen, damit ihr mein Volk nicht aufzehrtet.

Der König meynte also wohl, wer für sechse ißt, der müße auch für sechse arbeiten. Da irrte er sich aber gröblich. Es giebt in unsern wohlgeordneten Staaten Vorrechte, kraft deren die hohen Privilegirten oft in einem Tage so viel aufzehren, als hundert andere kaum erarbeiten, und alle Tage ihres Lebens durch nicht so viel thun, als jeder von jenem Hunderte in einem einzigen. Was für ein Uebelstand, bey solchen Leuten vom Galgen und Aufhenken zu reden! Wahrlich Heinrich spaßte nur, oder er war hier — übrigens mit aller Ehrfurcht gegen diesen großen König sey's gesagt — ein Grobian.

VII.

Was ist vorzüglich mein?

Der Philosoph Aristipp litt einst mit einigen seiner Mitbürger Schiffbruch, und erreichte unter Gefahr und Mühe auf einem Brette die Küste der Insel Rhodus. Als er ans Land stieg, sah er im Sande mathematische Figuren gezeichnet. „Muth gefaßt — rief er seinen Mitgeretteten zu — Hier sind Menschen; da im Sande sehe ich ihre Fußstapfen.“ Wie er sagte, so fand er's — Einwohner, die ihn, so bald sie ihn kannten, auch zu achten wußten, und ihm ihre Achtung durch Wohlthaten wetteifernd zu Tage legten. Er hatte alles verlohren, aber man ließ es ihm an nichts ermangeln.

Er blieb noch auf der Insel, da sich seine Gefährten zur Rückreise anschickten. „Was sollen wir deinen Landsleuten von dir melden?“ — fragten sie. „Sagt ihnen — erwiederte er — sie sollen, ehe sie zur See gehen, sich allemal um einen Vorrath von solchen Gütern umsehen, die dem Schiffbruche entkommen, und mit dem, der sie hat, ans Land schwimmen.“

Etwas ähnliches liest man von dem Philosophen Stilpon, der sich zu Megare aufhielt, da die Stadt im Sturm erobert, und geplündert ward. Der feindliche Feldherr hatte befohlen, Stilpons Haus zu verschonen; aber die Soldaten horchten in ihrer Hitze wenig auf seine Befehle. Stilpon ward mitgeplündert, aber er führte keine Klage. Der Feldherr fragte ihn von selbst, ob ihm nichts geraubt, oder zu Grunde gerichtet worden. „Nichts von dem — war seine Antwort — was mein ist. Meine wahren Reichthümer habe ich noch alle — die Kenntnisse, und die Liebe zur Tugend.“

Man hat schon lange über den Grund des Eigenthums gestritten, und der Streit ist noch nicht zu Ende; so weit man unter jenem alle die verschiednen liegend und beweglichen Güter versteht, die außer unserm Körper und unserer Seele sind. Es leuchtet auch von selbst ein, daß es eben nicht so leicht seyn könne, zu zeigen, wie das, was ganz etwas außer mir, nichts von mir ist, gleichwohl etwas mir angehöriges sey. Aber es mag sich mit dem Grunde dieses Eigenthumes wie immer verhalten, es mag natürlich- oder bürgerlichen Ursprunges seyn; es giebt noch ein anders ganz eigentliches Eigenthum. Es giebt nebst den Fähig-

keiten,

keiten, Kräften und Anlagen, die man als Mensch von Natur und durch Geburt hat, noch Dinge, die man sich erwirbt, und die ganz eigentlich mein heißen, sind, und bleiben, weil sie in meinem Körper und meiner Seele haften; die recht eigentlich mir angehören, weil sie ein Theil von mir und meinem körperlich = oder geistigen Zustande sind — Dinge, die immer nothwendig dort sind, wo ich bin; die mit mir zu Hause bleiben, und außer Haus gehen; mit mir zu Land und zur See reisen. Welches sind diese Dinge? Die erworbnen körperlichen Geschicklichkeiten, die erworbnen geistigen Fähigkeiten; die Kenntniß des Wahren und die Liebe des Guten. Dieß sind zugleich das höchste Gemein = und das unveräußerlichste Privatgut. Tausende können die nämliche richtige Kenntniß von meiner Uhr, aber nur einer meine Uhr haben; Tausende können die nämlich mechanischen Fertigkeiten, die nämliche Fähigkeit zu Kunstarbeiten, zu Handwerken und zum Ackerbau besitzen; aber nur einer diesen Acker und dessen Ertrag ganz zu seinem Vortheile nützen. Meine beweglich = und unbeweglichen Güter kann ich an einen Andern hinüberlassen, und dann hören sie auf, mein zu seyn. Aber meine Geschicklichkeiten, meine Kenntnisse und Tugend kann ich nicht weggeben. Ich kann nur anweisen, und ermuntern, daß mein

Bruder eben dieselben Fertigkeiten, Kenntnisse und Tugend erwerbe, aber nicht machen, daß er die meinigen hinnehme. Folgt er meiner Anweisung und Ermunterung, und erwirbt er sich all diese Gegenstände derselben, so hat er nun etwas, was eigentlich sein ist, und mir bleibt nach = wie vor= her alles, was mein war. — Statt seiner kann ich ein Hand = oder Kunstwerk zu Stande bringen, einen Grund bauen, ein Pferd kaufen, und all dieß gehört nun ihm. Aber statt seiner kann ich mir nicht Geschicklichkeit, Kenntniß und sittliche Güte eigen machen; all dieß bleibt lediglich mein. Jedermann kann diese vorzüglichen Güter haben; in soweit sind sie im höchsten Grade und in der größten Ausdehnung ein Gemeingut: Keiner kann sie an den Andern veräußern: in soweit sind sie das unveräußerlichste Privatgut.

Nebst dem, daß sie, wie wir bisher sahen, unser eigentlichstes Eigenthum sind, bestehen ihre Vorzüge noch darinn, daß sie die Grundlage und Grundquelle so vieler andern Güter ausmachen, und gleichwohl nicht jenen Unfällen, die so oft diese zerstören, unterworfen sind — zwey Vor= züge, wodurch sie weit über alle andre schätzbar werden.

Auf

Auf Geschicklichkeit und Kenntniß beruhen alle Handwerks- und Kunstprodukte, alle wohl veranstalteten Erzeugnisse der Gewächse und Bäume, der Getreid- und Gartenfrüchte, alle hieher gehörigen alten und neuen Erfindungen, und also ein überaus wichtig- und großer Theil der Wohlfahrt dieses Lebens. Aus Tugend, Güte und Gerechtigkeit kömmt die Sicherheit so vieler Reichen, der Trost und das Labsal so vieler Armen, Friede, Eintracht und brüderliche Liebe in Gesellschaften, die beste Verfassung, das beste und höchste Glück der Völker, wie aus der ergiebigst und reinsten Quelle hervor.

Unsre Felder kann der Hagel verwüsten; unsre Häuser und Scheuern Blitz und Feuer verzehren, Wind und Wasser einstürzen; unsre Kleider können die Motten zernagen; so viele bewegliche Güter der Rost fressen, und alle der Feind plündern, und die Diebe rauben. Aber unsre Geschicklichkeit, Kenntniß und Tugend ist gegen alle diese Unfälle gesichert. Die körperlichen Fertigkeiten dauern, so lange in seiner Lebenskraft der Körper dauert, und die Vorzüge des Verstandes und des Willens, die Kenntnisse und Tugend hören so wenig, als die Seele auf. Sie halten gegen Hagel und Ungewitter, gegen Motten und Rost, gegen Feinde

und Diebe aus; sie entgehen dem Schiffbruche, und dem Kriege; ertrinken nicht, wenn sich Aristipp rettet, und bleiben noch, wenn Stilpon geplündert wird.

Wie richtig sprach der Letzte: „Was eigentlich mein ist, habe ich noch alles — Kenntniß und Liebe der Tugend.“ Wie weise ermahnte der Erste: „Bewerbt euch um das, was allemal mit dem übers Wasser schwimmt, der es besitzt?“ Wie oft und wie recht hat man den Aeltern gesagt: Strebt mehr darnach, daß eure Kinder etwas Nützliches lernen, als daß sie viel erben; daß ihr sie vielmehr geschickt zu gemeinnützigen Arbeiten, reich an Kenntniß und Tugend, als reich an Gut und Gelde hinterlaßt. Um wie viel mehr werden sie durch jene als durch diese, gegen Armuth gesichert, wegen ihrer Brauchbarkeit geachtet, und wegen ihrer Güte und Treue überall geschätzt und geliebt seyn? Von diesen heißt es nie: „Mir ist alles genommen, ich habe nichts mehr in Handen“ — sondern: „Ich habe noch zu gemeinnütziger Thätigkeit Geschicklichkeit in meinen Händen, Einsicht und Güte in meiner Seele.“

VIII.

VIII.

Flieh nicht unnöthig, und vergeblich. Stärke dich!

Ein Mönch bemerkte, daß er öfters gegen seine Mitbrüder in Zorn gerieth. Es war ihm unlieb, in einem Stande und an einem Orte, wo man ganz heilig leben sollte, sich so unheilig zu fühlen. Er überlegte es, wie er auf einmal und für alle Zeit dieses Fehlers los werden könnte, und entschloß sich, aus der Gesellschaft in die Einöde zu wandeln. Da ist Niemand, dachte er, mit dem ich Zank oder Streit haben könnte, und die Leidenschaft wird sich legen. Er gieng, und schlug seine Herberge in einer tiefen finstern Höhle auf. Einst holte er sich in seinem Kruge Wasser, setzte ihn neben sich, und der Krug fiel um. Er füllte ihn wieder, und er fiel wieder um. Als dieß aber auch zum dritten Male geschah, warf er ihn gegen den Fels, daß er in Trümmer sprang. Kaum war der Krug weg, so kehrte der erzürnte Eremit zu sich: Ich sehe wohl, sagte er, daß ich mich in meiner Hoffnung betrog. Ich ließ in der Gesellschaft

sellschaft nicht meinen Zorn, sondern nur einige Gegenstände desselben, und finde hier andere dafür. Meine böse Neigung folgt überall mit mir, und wo ich bin, muß ich sie bestreiten; ich will also wieder in die Gesellschaft zurück, und es dort thun.

Man sagt uns so oft, man soll die Gelegenheit zur Sünde meiden. Das ist sehr gut, um hie und da eine böse Handlung zu hindern — aber auch, um seine böse Gesinnung zu ändern? Wenn man in der Einöde um sich her keinen Mitmenschen mehr hat, so hört man wohl auf, ihm Böses zu thun — aber auch, böse zu seyn? Wird man dadurch ein vollkommner Menschenfreund, weil man eben keinen Anlaß hat, Menschenfeindschaft zu äußern? Wenn man den stärkern Feind flieht, wird man freylich von ihm nicht zu Boden gestürzt; aber darum hört man doch nicht auf, der Schwächere zu bleiben. Auch hält man nicht den für den Sieger, der sich durch eilige Flucht über die Schußweite entfernt hat, sondern der das Schlachtfeld behauptet. Dieß thun gewöhnlich unsre Neigungen auch dann, da wir ihnen ihren Gegenstand entrücken. Laßt ihnen aber dafür nur wieder einmal einen andern werden, statt eines Menschen, der sich gegen eure Meynung hebt, einen Wasserkrug, der wider euren

Willen fällt — und seht, ob euer Zorn nicht gegen diesen entbrennt, wie ers sonst gegen jenen gethan hätte.

Indessen ist freylich die Regel gut: „So lange du fühlst, daß du der Schwächere seyst, fliehe!" — Aber es giebt noch eine bessere: „Mache, daß du der Stärkere werdest, und nicht gleich überall zu fliehen brauchst, so wie du auch nicht überall fliehen kannst." Denn wolltest du allen Anlaß, alle Reizung zum Bösen meiden, so müßtest du nicht nur in irgend eine Einöde und finstre Höhle hinein kriechen, sondern aus dieser Welt hinausgehen; müßtest nicht nur die Gesellschaft der Menschen, sondern dich verlassen. Denn wo du bist, da sind auch deine Neigungen mit dir, da ist auch in deinem Körper, in deinen Sinnen, in deiner Einbildung, in dir und in allem um dich her Anlaß zu unordentlichen Aeußerungen für sie da. Aber sie können nichts, was du nicht selbst willst; können nicht auslaufen, wenn du nicht selbst die Ziegel schießen lässest. Durch festes Wollen, und fleißiges Merken auf dich selbst, durch Kraft des Willens, und durch Gegenwart des Geistes kannst du Herr über sie werden, und machen, daß sie dich weder durch offne Gewalt zu überwältigen, noch durch geheime List, durch stille Einschmeichlung und Beschönigung zu überraschen vermögen.

Ins-

Insgemein eine feste, tief gewurzelte, unüberwindliche Achtung für alles Gute, ein gleicher Abscheu gegen alles Böse in deiner Seele; dann insbesondre überall ein schneller unpartheyischer entscheidender Blick, was gut oder böse sey, eine schnelle, unwiedertreibliche Fassung zu thun, was jenes, und zu meiden, was dieses ist — Sieh hier den Inbegriff dessen, was dich gegen deine Feinde stärkt, daß du nicht immer in Einöden zu fliehen brauchst, sondern auch in der Gesellschaft stehen, und siegen mögest. Du sollst zwar nicht unnöthiger Weise Anlaß und Gelegenheit zum Bösen selbst aufsuchen, nicht in unnöthigen Kampf dich wagen; sondern dich so stark machen, um jeden nöthigen, jeden, der in der Welt so oft von selbst kömmt, zu bestehen. Nur für diesen Fall ist es ein Spruch wahrer Weisheit: „Wer nur aus eigner Schuld schwach ist, dem muß man nicht immer rathen, daß er fliehe, sondern vielmehr, daß er stark werde.“ Bist du das, so wirst du nicht nur durch Flucht der Gelegenheit, hie und da eine böse Handlung meiden, sondern auch eine fortwährende gute Gesinnung nähren; nicht nur zuweilen, was gut und recht ist, thun, sondern auch standhaft lieben und achten; wirst auch dort, wo kein Anlaß zum Gut- und Rechthandeln außer dir ist, doch gut und rechtschaffen im Herzen seyn.

IX. Ueber

IX.

Ueber das Gemeinbeste.

Das Gemeinbeste wird sehr vielfältig als das höchste Tugendgesetz angegeben. Nun wird zwar Niemand läugnen, daß es Pflicht sey, nach Maaßgabe unsrer Lage und Talente die allgemeine Wohlfahrt zu befördern. Ob aber dieß das höchste und oberste Sittengesetz sey, ob das allgemeine Wohlbefinden der Menschen als höchster Zweck jedes dazu dienliche Mittel heilige; ob nicht auch aus ganz ungerechten Handlungen weit und breit sich ausdehnende Wohlfahrt hervorgehen möge; und ob darum jene Handlungen aufhören, ungerecht zu seyn. — Dieß ist eine ganz andre Frage, die man nicht so leicht mit Ja beantworten kann. Zum Beweise davon wollen wir für jetzt (ein andersmal hievon noch mehr) ein Beyspiel mit einigen Bemerkungen aufführen.

Florian * stellt uns Ludwig den XII. auf seinem Todtbette dar, wie er dem jungen Franz, seinem

* Melanges &c. par J. P. Florian.

seinem Nachfolger Unterricht zu einer weisen und väterlichen Regierung ertheilt, und selbst seine eignen Fehler weder verschweigt, noch beschönigt, um ihn vor ähnlichen zu bewahren. Unter andern sagt er:

„Es war eine böse Handlung, die gleich meinen Eintritt in die Regierung befleckte. Ich war gütig gegen meine Feinde, aber grausam gegen meine erste Gattin. Noch vergieße ich Thränen über das Schicksal dieser Tochter Ludwigs XI., dieser unglücklichen Johanne, in deren Seele der Himmel so viele schöne Eigenschaften legte, um sie über den Entgang der Reitze zu trösten, die ihr die Natur versagt hatte. Kaum war ich mit ihr getraut, so ließ ich sie meine Kälte schmerzlich fühlen. Ihre Sanftheit, ihre Geduld und Liebe ward dadurch um nichts geschwächt. Weit entfernt, sich zu klagen, schien sie von dem Schimpfe nichts zu wissen, den sie litt; entschuldigte alle meine Fehler, verwandte sich mit all dem, was sie über ihren Bruder den König vermochte, ganz für mich, und brachte es dahin, daß er meine Empörung vergaß, und mich los aus dem Gefängnisse, der Freyheit gab. Mein Undank konnte sie nicht entrüsten. Sobald es mir nur in etwas besser gieng, entfernte ich mich von ihr; aber sobald es mit mir wieder schlimmer ward, nahte sie sich um so mehr. Sie schätzte sich glückli-

cher,

cher, mir Dienste und Gefälligkeiten zu erweisen, als von mir zu erhalten; überhäufte mich mit Wohlthaten, und dieß mit dem schonenden Anstande, als wollte sie eine Schuld von Erkenntlichkeit abtragen. Und, ach! zum Lohn für so viele Liebe verlangte ich unsre Scheidung. Ich sammelte alle Beschwerden, die ich gegen sie nur aufbringen konnte, und hätte ihr am Ende doch nichts weiters vorzuwerfen, als daß sie nicht schön genug wäre. Ich wagte es, vor meinen Richtern zu behaupten, daß ich durch Ludwig XI zur Verbindung gezwungen, nur ihr Gemahl hieß, es aber nie in der That ward. „Er mag es beschwören, sagte die schamhafte Johanne, auf seiner eignen Aussage soll alles beruhen.“ Freunde! ich that diesen schrecklichen Schwur, und schwor falsch. Die ehelichen Bande waren gelöset, und Johanne klagte nicht. Sie zog sich vom Hofe zurück, um in Thränen und Werken der Gottseligkeit die Tage zu enden, über die ich so viele Bitterkeit ausgoß. Ich ehelichte meine ehemalige Geliebte, und Johanne starb, und verzieh mir. Aber mein Volk und mein Herz werden mir nie verzeihen, wie sie; in ganz Frankreich erhob sich ein allgemein gerechter Unwille, und meine Glückseligkeit und Seelenruhe ward durch die Vorwürfe meines Gewissens gestört. — „Sire, sagte hier der gegenwärtige

Siegelbewahrer zum Könige, der in Reue und Thränen zerfloß — Sire, Sie vergrößern ihr Unrecht, und nehmen es gar zu empfindlich. Johanne war ohne Zweifel tugendhaft, und ihr trauriges Schicksal verdient unser Mitleid. Aber Johanne nährte selbst keine Hoffnung, Ihnen einen Erben zu geben, und doch war es für die Ruhe des Reiches wichtig, einen zu haben. Und dann gab es noch einen weit wichtigern Umstand, der diese Scheidung zu fodern schien. Die Wittwe **Karls VIII.**, **Anne von Bretagne**, trat nach dem Tod ihres Gemahls wieder in den Besitz dieses schönen Herzogthums. Hätte sie eine zweyte Ehe mit irgend einem andern Fürsten, als mit Ihnen geschlossen: so würde **Bretagne** in die Hände Ihrer Feinde gekommen, und die Vereinigung desselben mit der Krone auf immer unmöglich geworden seyn. Alle gute Bürger erinnerten sich noch, daß Frankreich ehemals eben dadurch an den Rand des Abgrundes gerathen war, weil **Eleonore von Guienne**, da sie aufhörte unsre Königin zu seyn, ihre Provinzen dem Herrscher Engellands, und ihm dadurch Vorwand und Mittel gab, den Thron unsrer Könige zu erschüttern. Sire, dieses Beyspiel mußte uns Zittern machen. Das Wohl des Staates foderte es also, daß sich **Ludwig XII.** mit der Wittwe **Karls VIII.** ehelichte. Der Meineid,

der

der Ihre erste Verbindung aufhob, war freylich ein Verbrechen: aber er war nur eins für Sie, und wurde, da er den Zunder zu bürgerlichen Kriegen hob, eine Wohlthat für alle Ihre Unterthanen. Klagt Sie darüber Ihr eignes Herz an, so spricht Sie das Vaterland los."

Hier sehen wir einen König, der durch einen Meineid sich von einer, ihm widrigen Person losmacht, sich mit einer Geliebten, die nach seinem Herzen ist, verbindet, dadurch ein wichtiges Herzogthum mit der Krone vereinigt, und so die Fackel der Kriege, die es sonst erregen konnte, auslöschet — d. h. der durch einen Meineid eignes und allgemeines Wohl im hohen Grade befördert, indeß sich die geschiedne Johanne in ihr Schicksal zu ergeben, sich zu trösten, und zu verzeihen weiß. Gleichwohl wagt es aber der Tröster Ludwigs selbst nicht, dessen Fehler durch die angenehme Folge der hohen Glückseligkeit des Königs zu entschuldigen. Meineid bleibt ein Verbrechen, wenn er auch das Privatglück aller Könige der Welt stiften könnte. Aber das allgemeine Wohl des Staats? Ja! hievon entlehnt der Siegelbewahrer seine Trostgründe; aber auch hier wagt ers nicht zu behaupten, daß des Staats Beste vermögend sey, dem Meineide, und dem dadurch der tugend-

 haften

haften Johanne zugefügten Unrechte die Mackel des Verbrechens abzunehmen, und sie darum in eine sittlich gute Handlung umzuformen, weil sie das allgemeine Wohl befördert. Er gesteht es, daß sich der König mit Recht Vorwürfe darüber mache, mit Recht Thränen über das Schicksal der so ungerecht behandelten Leidenden fließen lasse; nur meynt er, daß wenn ihn auch sein Herz verdamme, doch sein durch die neue Verbindung beglücktes Reich losspreche. Doch dieß ist wohl nur eine Redefigur, und kann nichts weiters heißen, als: „Du hast zwar übel und unrecht gethan, aber es ist doch auch etwas Gutes daraus hervorgekommen, und das Vaterland ist geneigt, es verzeihlich zu finden, weil es nun des Glückes und der Ruhe genießt, die es ihm verschafft hat." Allein hier würde das Vaterland nur partheyisch nach seiner Neigung, und nicht nach Vernunft absprechen, und eine Lossprechung ertheilen, zu der kein Volk in der Welt geweihet ist. Viel richtiger sagt Ludwig: „In ganz Frankreich erhob sich ein allgemein gerechter Unwille." Wer auf die Gerechtigkeit, die in der Handlung liegt, und nicht blos auf das sinnliche Wohl oder Wehe schaut, das daraus stammt, wird nicht einen Augenblick anstehen, den falschen Eid, der eines Dritten Gerechtsame mit vollem Unrechte aufhebt,

unter die Verbrechen zu zählen, wenn auch das Wohl eines ganzen Volkes dadurch gewinnen sollte. Könnte dieser Gewinnst so eine Handlung rechtfertigen, so hätte ja Johanne nichts zu verzeihen, Ludwig nichts zu bereuen, und der Siegelbewahrer nichts mit so künstlichen Wendungen, nichts zu mildern und zu trösten gehabt. Er hätte seinem Könige nur sagen dürfen: „Es ist nur Schwachheit des Verstandes, o König! dir einen Vorwurf zu machen, und das deiner Johanne zugefügte Unrecht zu bejammern; du hast recht gethan, und ihr ist recht geschehen, denn der falsche Eid ist dem ganzen Lande wohlbekommen."

X.

Verschiedene Gedanken.

Drey tausend Jahre und etlich Jahrhunderte waren nöthig, um den Grund zur Astronomie zu legen; nur eins; nur unser Jahrhundert, um beynahe das ganze Gebäude aufzuführen. Was oft lange nicht vorwärts will, schreitet dann manchmal um so schneller vor, und in einem Jahrhunderte geschieht mehr, als in drey Jahrtausenden. Es kömmt manchmal darauf an, nur eine Hauptbeschwerniß zu besiegen, nur ein Hauptgebirg zu übersteigen, dann kömmt eine lange Strecke hin flaches Land und gebahnter Weg. Dort wars Schneckengang, und hier sinds Riesenschritte, wo uns ein Tag weiter bringt, als ehehin Jahre. Wende dieß auf die gegenwärtige Lage des Menschen, der Völker, ihrer Staats- und Kirchenverfassung an, sieh dann zurück auf das, was nur seit dreyßig vierzig Jahren geschah, und lerne daraus weissagen, was noch gar wohl in den nächstkommenden dreyßig, vierzig Jahren geschehen mag. Manche wollen den anschwellenden Strom

mit

mit Gewalt hindern, und befördern dadurch seine verwüstende Ueberschwemmung. Nur wenige, oder doch nur die Unmächtigsten sind es, die ihn unschädlich zu leiten suchen. Sie rufen, und man hat keine Ohren zu hören. ꝛc. ꝛc. —

Wer sich so gerne mit der Welt beschäftigt, die er sich träumt, ist meist ein Fremdling in derjenigen, in der er lebt. Sich die beste Welt dichten, und doch zufrieden in der **wirklichen** leben — diese so gut zu kennen suchen, als jene, um an ihrer Umbildung in eine bessere mit Erfolg zu arbeiten — dieß ist nur die Sache des **Weisen.**

Was auf unsre Ausbildung und Glückseligkeit den meisten Einfluß hat, liegt außer unsrer Wahl. Man wählt seine **Kirche** und seinen **Staat** nicht; man erhält beyde durch Geburt — Und beyde wollen (in London, wie in Konstantinopel ꝛc.) daß man sie gut, und zwar vor allen andern Staaten und Kirchen vorzüglich gut finde. Tadle keinen Mißbrauch in der Verfassung der Kirche; du bist ein Ketzer — keinen in der Verfassung des Staats; du bist ein Empörer. Man fragt nicht, ob du wahr geredet; man sagt nur, du habest

 gegen

gegen Staat und Kirche geredet. Nun bist du ein Verbrecher — aber doch oft wohl nicht mehr, als der Arzt, der dem Kranken sagt, daß er krank sey, und ihm zeigt, wo es fehle.

Glücklich der Mensch, der Gott für seinen Vater hält; glücklich der Bürger, der an seinem Regenten einen Vater hat! Ohne das Erste kann uns keine Religion, und ohne das Zweyte wird uns kein Staat beglücken. Gott will mündige Kinder, weil er ein guter nnd weiser Vater ist; und der Regent sollte sie auch wollen, wenn er einer seyn will. — Hast du zum Regenten einen Herrn, der sich nur in Pracht und Lust, im willkührlichen Herrschen und Befehlen, im niedrigen Dienen und Schmeicheln gefällt; und hältst du Gott für einen solchen Herrn — dann ist das Reich von dieser und jener Welt deine Geisel.

Die Freyheit der Einzelnen im Volke hat drey Feinde: Uebelgesinnte Bürger — schlechte, despotische Beamte — und auswärtige Gegner. Wie heißt die Verfassung, die uns dagegen schützte? und wie jene, die uns opfert? Ein deutscher Philosoph (der von Königsberg) hat es gesagt. Man läßt ihn sagen; oder sucht ihn etwa noch in den Schulen

len zu studieren; aber wo in den Cabinetten, darnach zu handeln?

Der Eine handelt gegen seinen Nebenmenschen aus Neigung, weil dieser etwa einen so schönen anziehenden Körper — der Andere aus Hochschätzung, weil er eine so tugendhafte Seele — der Dritte aus Achtung, nicht weil er diesen Körper, diese Seele, sondern weil er Körper und Seele hat, und ein **Mensch** ist — Der Erste thut für seinen Nebenmenschen so viel, weil er bey dessen schmerzhaften Lage für ihn so viel empfindet; der Zweyte, weil er wegen seiner Rechtschaffenheit ihn so hoch schätzt; der Dritte, weil er ihn als einen Menschen achtet. Wer von diesen dreyen hat den Preis? — Der Letzte ist der Erste.

Wenn man uns Beyspiele der Tugend vorhält, was will man? Unsre Vernunft, als Schülerin, belehren? — Nein! sondern sie nach dem Gesetze, das sie in sich trägt, zum Entscheiden über wahre reine Sittlichkeit als Richterin wecken. Beyspiele ermuntern, indem sie, was man thun soll, als thunlich zeigen, die allgemeine Regel im besondern Falle anschaulich machen, und eben dadurch, daß man wiederholtermalen das Böse mit

Abscheu! das Gute mit Wohlgefallen betrachtet, diesen Abscheu und dieses Wohlgefallen in uns verstärken.

Gott ist kein Monarch, der privilegirte Stände, der einen Adel oder eine Geistlichkeit hat, die bevorrechtet wären. Vor ihm sind die Menschen nur gut oder böse. Ob sie Layen oder Geistliche, Leute mit oder ohne Ahnenprobe, aus dem Hause Bourbon oder Habsburg seyen, darauf schaut er nicht — Er der nichts, was wahren Werth hat, auch nicht einen Trunk frischen Wassers, dem Durstigen gereicht, übersieht.

Viele Menschen lieben Gott ihren himmlischen König, wie manchmal irdische Könige ihre Unterthanen; jene in den Gebethbüchern, aus denen sie mit Gott, und diese in den Manifesten, durch die sie mit dem Volke reden; indem beyde von nichts als Liebe sprechen: und — handeln? —

Die Herren stehen hinter den Bauren im Schach- und im Weltspiele. Es mag eine Schlacht im flachen Schachbrette, oder auf den runden Erdglobus beginnen; so beginnt sie, arme Bauern! in euern Reihen.

Der Eroberer ist ein hungriger Löwe, der immer nach mehr greift, als er verschlingen kann.

Ein unglücklich monarchischer Staat, wo einer Allen befiehlt, nur sich selbst nicht! Abscheulich ist der Mensch, der immer an andern straft, was er sich selbst verzeiht.

Was thut der ehrlose Schmeichler der Großen? Er dreht — sagt ein Dichter — das dicke Seil deiner Fehler zu Fäden der Spinnen herab; er glättet mit leichtem Bimsstein alle deine Gebrechen aus; redet von lauter Gnade und Geruhen, wo doch lauter unerlaßliche Pflicht der Gerechtigkeit dringt; und preißt dich, auch wenn du an einem Abend sieben Wittwen und Waisen verschlängest. — Er erlaubt dir, Mutter und Tochter zu genießen, so leicht, wie die Henne und das Küchlein.

Eigennutz saugt an den Brüsten der Armen, und saugt sich fett, und sie todt — Versteht er aber sein Metier recht, so läßt er sie leben, doch lediglich, um länger zu saugen. Nur der Thor tödtet die Henne, um die goldnen Eyer, nur der dumme Dörfling den Bienenschwarm, um alles

Wachs

Wachs und Honig zu erhalten. Der wilde Eroberer verspeiset seine gefangnen Feinde, der kultivirte erhält sie, um länger und mehr davon zu speisen. Indessen steigt doch auch bey uns noch von mancher Schüssel auf dem Fürstentische der Kriegsdampf verödeter Städte auf.

Wer klagt, schmeichelt der Noth, und hat Knechtessinn; wer zu tragen und über die Noth zu herrschen weiß, ist ein König in duldender Majestät, die auf höhere Achtung Anspruch macht, als so manche, die lacht und genießt. Die Noth gebiethet zu leiden; das ist ihre Sache: aber froh und mit Fassung zu leiden — das ist die Deinige.

Im Theater, wie in der Welt, ist nicht immer das längste Spiel das schönste, nicht das längste Leben das beste, sondern jenes, das an schöner zusammenhangender Handlung am reichsten ausfällt. — Miß dein Alter nicht nach Kalenderjahren, sondern nach Tugendwerken; nicht nach Sonne und Mond, die außer dir wandeln, sondern nach dem, was inner dir lebt und webt, und dich zur fortwährenden schönen und guten Thätigkeit auffodert. — Wie man ehemals Steine zu Steinen hinzuthat, um die Zahl der Tage zu bemerken;

merken; so thu du Thaten zu Thaten hinzu, um sie zu füllen — Aber nicht Kiesel- sondern Edelgesteine. Ein Diamant gilt mehr, als ein ganzes nacktes Gebirge; eine Traube mehr, als tausend Beere am Schleedorn, und ein Tag des Weisen mehr, als viele Jahre des Thoren.

Sey Konsul, sey König, und schlichte die Händel nicht zuerst in Rom, in Lacedämon, in deinem Reiche, sondern vor allem — in dir. Aber lerne sie erst kennen, um sie gut zu schlichten. Durchforsche jeden Winkel in deiner Brust, suche alle unbekannte Länder in deinem Busen auf. Hier hindert dich keine Herkulssäule, und erst hinter ihr liegt die Insel der Seligen — Beglückende Thätigkeit, und heitre Seelenruhe.

Einige betäubt der Fürsten Pracht, andre zähmt der Schrecken, aller Herzen gewinnt weise Güte. Menschliche herablassende Majestät entzückt, die stolze und grausame empört. — Wer im Volk jedes freye Wort durch Furcht verstummen macht, hat um so mehr das stumme Denken und Brüten zu fürchten. — Der Fürst sey, wie die Sonne am Himmel, die um die Erde mit Segen

gen wandelt — sey ein Bienenwärter, der dem åmsigen Völklein zwar die Speicher leert, aber zugleich den Gewinn mit ihm theilt — nicht Wohnung, Nahrung, Muth und Leben ganz zerstört und raubt, sondern immer so viel zurückläßt, daß es fröhlich neue Brut setze, und sie zum neuen Fleiße erziehe.

Dem Unterjochten, o Feldherr! laß Joch und Ochsen, damit er seine Felder baue, ihm die Saat wachse, und dir die Bürgerkrone reife.

Der Krieg ist für bestechbare Minister und ihre Kreaturen, für Lieferanten und Merkantilseelen die Kunst — zu Hause zu erobern.

Das allgemeine Wohl, der honorable Friede, die Ehre der Nation ꝛc. sind so oft die Titel, unter denen man das allgemeine Elend immer mehr vergrößert, und durch den eigensinnig heillosen Krieg den heilbringenden Frieden immer weiter entfernt. Was die Ehre der Nation belangt, so reizt die männlich barbarische Ehre, die zwey Menschen, zum Duelle auf den Tod, beseelt, auch zwey Völker (vielmehr die Machthaber) zum erbit=

erbittert, fortwährenden Streite. — Der Krieg sollte um des Friedens willen geführt werden; allein es wird gewöhnlich nur Friede um des Krieges willen gemacht. Man will sich nur so weit erholen, damit man wieder kämpfen möge. — So, wie ein Rasender nur nach gänzlicher Erschöpfung, und so lange stille ist, bis er wieder Kräfte zur neuen Wuth und Raserey gesammelt hat.

Wie könnte das innere Wohl einer Familie gedeihen, wenn die vorzüglichen Anstalten nur immer dahin gehen müßten, um vor dem Ueberfall des Nachbars auf der Hut zu seyn, oder ihm zuvorzukommen? Stünden etwa ein Dutzend benachbarter Familien in diesem Verhältnisse gegen einander, so würde wohl jede derselben entweders wirklich eine Räuberbande gegen die Uebrigen seyn, oder leicht veranlaßt, eine zu werden. — Verhalten sich die Völker Europens nicht gerade so gegen einander, wie diese Familien? — Eine Räubergesellschaft ist nicht dadurch eine solche, daß sie keine Gesetze erkennt. Nein! sie hat, erkennt und beobachtet die Gesetze der Ordnung und Gerechtigkeit, aber nur gegen die Mitglieder, die von der Gesellschaft sind, und übertritt sie gegen jeden außer der Gesellschaft. Sind die Völker Europens

nicht

nicht wieder ziemlich in diesem Verhältnisse zu einander? — O Menschen! wie wenig seyd ihr noch mit all eurer Kultur und Aufklärung vorgerückt? — In bürgerlichen Verband zu treten, dazu zwang das Bedürfniß — Aber in einen Völker- in einen Kosmopolitenbund zu treten, was kann uns dazu vermögen? Die Vernunft sollte es thun; aber wahrscheinlich wird auch dieß nur Druck, Kriegsnoth und Elend zu Stande bringen.

Wer mit besondrer Geistesgröße gebohren ist, wie z. B. Sixtus der V, ist ein gebohrner Regent; wer an besondrer Geistesschwäche kränkelt, ist ein gebohrner **Knecht**, und bleibt einer, wenn er auch ein Königthum erbt. Beynahe jeder, der um ihn ist, wird Herr über ihn, wird ihn leiten und führen, weil er geleitet und geführt, weil er nicht von seiner, sondern von einer fremden Seele belebt seyn will. Krone und Scepter kann man erben, so ferne man nur einen Kopf braucht, jene zu tragen, und eine Hand, diesen zu halten. Aber das **Regieren** läßt sich nicht erben. Hiezu gehört eine eigne Seele, ein eigner Geist, den man nicht, wie Kopf und Hand vom Mutterleibe aus erhält. Wehe dem, der kraft der Erbfolge regieren soll, und es aus Geistes-

schwäche

schwäche nicht kann, oder gar aus bösem und trägem Gemüthe nicht will! Auf Heinrich den *IV*, folgt **Ludwig** *XIII*, auf die Königinn **Elisabeth** der Professor **Jakob**.

Es giebt gebohrne Ochsen und Esel unter den Thieren, und gebohrne Zug- und Lastthiere unter den Menschen — gebohrne Affen unter jenen, und gebohrne Hanswurste und Bonjourmacher unter diesen, gebohrne Budels und Budelsfamilien, die ohne alles weitere Verdienst durch bloßes Kriechen, Aufwarten, Pfotegeben, Hudeln- und Budelnlassen sich an großen und kleinen Höfen erhalten und vermehren. Manchmal, wer da gedeihen will, muß entweder selbst von solcher Budelart seyn, oder in eine solche Budelfamilie hineinheurathen.

Das edelste Motiv des Volkes zum Gehorchen, und der schönste Kranz um das Haupt eines guten Fürsten ist — **geliebt zu seyn**. Dieß können aber nicht feile Schmeichler, nicht abgenutzte Kanzleyformeln von Liebe und Sorgfalt für sein Volk, dieß können nur laut redende Thaten erhalten. Sonst kömmt ein Bien-aimé (ein Vielge-

liebter) heraus, den das Volk beym Antritt seiner Regierung vergötterte, und dem es im Tode nach St. Denis hinaus fluchte. — Ueberhaupt ist zwischen Volk und Fürst anfangs oft eine glühende Bräutigamsliebe; dann wird sie aber bald genug eine laue, frostige eheliche Liebe. Man wünscht die drückende Ehehälfte vom Halse, um wieder neu heurathen zu können, und noch einmal — betrogen zu werden? —

Man ehrt im schlechten Verwalter Stand und Amt, im guten ihn selbst. — Die Achtung und Ehrbezeigung gegen die Hohen gehört vor allem der guten Ordnung und dem Gesetze an, und erst dann, wenn sie in ihren Stellen nach dem Gesetze handeln, auch ihnen.

Graf Middeltoun, königlicher Statthalter in Schottland, fragte den Presbyterianer Colvil einen der weisest= und tugendhaftesten Männer seines Landes, ob er es für erlaubt halte, daß die Unterthanen in irgend einem Falle die Waffen gegen ihren Fürsten vertheidigungsweise ergreifen? „Ich wünsche — antwortet Colvil — daß die Könige und ihre Minister dieß für erlaubt, dagegen

die Unterthanen für unerlaubt halten; dann werden die ersten nicht leicht zu einen Aufruhr Anlaß geben, und die zweyten nicht leicht einen nehmen.

Man ertheilt um Geld kein Privilegium an Statur größer, oder an Gestalt schöner, aber wohl eins, adelicher, als andre zu seyn; adelich gebohren zu seyn, und gebähren zu können. Was eigentlich dadurch in der Person des Geadelten für eine Veränderung vorgehe, ist schwer zu sagen; und wenn keine vorgeht, noch schwerer, was denn eigentlich durch den Adel für bloßes Geld der Person gegeben werden, der dadurch an Leib und Seele nichts zuwächst, und nichts entgeht. Es giebt ein Land, wo sich der Regent Mühe giebt, immer mehr Bauern, Fuhrknechte und Taglöhner zu machen, und es soll damit besser stehen, als mit einem andern Lande, wo man immer mehr Edelleute macht.

Man hat noch kein Edikt erlebt, worinn der Regent befahl: „Tragt alle gerade so eine gebogne Nase, wie ich trage." — Dieß geht nicht an. Aber man hat viele Edikte erlebt, welche gebiethen: „Habt alle gerade den Glauben, und die

Ueberzeugung, die ich habe." — Dieß, glaubt man, sey wohl thunlich. Indessen kann man sich so wenig, nach eignem Belieben, einen Glauben und eine Ueberzeugung von gewisser Art, als eine Nase von gewisser Form schaffen.

Wenn ein Fakir das himmlische Licht sehen will, so richtet er das Auge nach der Spitze seiner Nase. Sehr natürlich! Denn wer über seine Nase hinaussieht, sieht kein himmlisches Licht mehr. Er muß sich mit dem Licht der Sonne, und seiner Vernunft begnügen, die aber auch gleichwohl beyde von Oben sind.

Wahre Andacht und Frömmigkeit, wie sie den großen Menschenfreund des Evangeliums belebt, erfüllt meine Seele mit Lust und Achtung; aber pharisäische Andacht und Frömmeley mit Abscheu. Von dieser letzten gilt es, was **Pilati**, und **Pope** sagen: „Ich kann von den Andächtigen keine große Meynung haben. Der Himmel beschäftigt sie zu sehr, als daß sie noch für das Glück der Erde thätig wären. Sie sind so voll von ihrem Schöpfer, daß sie es ihrer unwürdig halten, auf seine Geschöpfe, die Menschen, zu achten." — Und: „Der Aergste unter den Rasenden

senden ist der, der vor Heiligkeit raset. Er frohlockt, wenn er den Besten ans Kreuz schlägt.“

Die Wahrheit leuchtet mit ihrem eignen, reinen, himmlischen Lichte. Doch hielt man dieß für zu schwach, gesellte ihr ein irdisches bey, und zündete Scheiterhaufen an. Aus dieser Flamme leuchtete aber nie eine andre Wahrheit hervor, als diese: „Unvernunft und Aberglaube machen grausam.“

Man opferte vor Zeiten hie und da ein Kind einem Götzen: Dieß thaten Heiden, und sie heißen **Unmenschen**. — Man opferte (noch?) die stärksten und schönsten Männer zu tausenden seiner Ruhm- und Eroberungssucht, seiner Laune und Leidenschaft auf dem Schlachtfelde: dieß thaten auch Christen, und hießen bey manchen Geschichtschreibern die **Großen**.

Wir sind nach Gottes Ebenbilde geschaffen; so sagt die Schrift: Wir machen uns aber so gerne einen Gott nach unserm Ebenbilde; so sagt die Erfahrung. Wie selten bildet man sich einen Gott, den die gesunde reine Vernunft gutheißt? Und wie

oft einen, der unsre Neigung und Leidenschaft gutheißen soll? Der Wilde und Rohe denkt sich ihn körperlich, sinnlich; der Intolerante grausam und leidenschaftlich; der lockere Unsittliche gegen die groben Fehler wie gegen geringfügige Schwachheiten gleichgültig und nachsichtig. Es ist wahrlich noch weit unschuldiger, den vollkommensten Geist mit einem Körper und mit fühlbarer Sinnlichkeit; als mit leidenschaftlicher, offenbarer Unsittlichkeit zu denken. So ein Gott ist ein Götze, und der Verehrer eines einzigen Gottes kann dabey mitten im Christenthume so gut ein Götzendiener seyn, als es der Verehrer vieler Götter mitten im Heidenthum war. Wer sich beredet, man könne dem Höchsten anders, als durch reine Tugend, anders als durch Güte und Gerechtigkeit in Gesinnung und Handlung wohlgefällig werden, der kennt den **wahren** Gott nicht.

Die Menschen klagen immer wegen des vielen Jammers auf dieser Erde die Natur und Gott an — Warum nicht vielmehr sich selbst? Gott schuf keine Vierundzwanzigpfündner und Bajonette, um im muthwilligen Kriege sich einander aufzureiben; die Menschen gossen und schliffen sie dazu. Gott schuf keine feile Miethlinge, die ihr Blut und Leben

zum willkührlichen Gebrauche an andre verdingen. Gott schuff keine Despoten und keine Sklaven; der Mensch macht sich beyde, den ersten, um zu dessen Füßen zu kriechen, den zweyten, um ihn mit den seinen zu treten. Immer schlugen die Betrogenen und Gefangenen selbst auf diejenigen zu, die sie von ihren Betriegern und Fesseln frey machen wollten. Sokrates trinkt den Giftbecher, und — Jesus hangt am Kreuze. „Die Wahrheit wird euch von eurem Elende frey machen" — sagte der Leztere; aber wer will die Wahrheit hören? Man bezahlt und besoldet die Leute nur dafür, daß sie uns sagen, was wir hören wollen, und nicht, was wir zu hören bedürften. Ja, ja! die Menschen sind es (nicht Gott) die sich einander elend machen, die die Hülfe ihrer Wohlthäter verschmähen, und dennoch klagen, daß sie elend sind!!

Verbesserung der merkwürdigsten Druckfehler.

Seite		Zeile		anstatt	lese man
1	—	1	—	Andere	Andern
7	—	3	—	der	die
12	—	3	—	und	uns,
15	—	4	—	ist. Als	ist, als
—	—	6	—	blende	blinde
48	—	3 v. u.	—	wenn	wenn er
61	—	9	—	und der	der
64	—	11	—	Geduld	Ungeduld
75	—	16	—	äußern	äußere
79	—	10	—	einer	reiner
88	—	12	—	zeigen	zeugen
99	—	15	—	Opferdiener	Opfer
105	—	4	—	eines	alles
108	—	9	—	den	der
121	—	8 v. u.	—	einschärfen.	einschärfen:
135	—	9	—	der den	der
140	—	9 v. u.	—	dein	dem
149	—	11 v. u.	—	eine	einen
154	—	10	—	Glanz	Genus
—	—	17	—	Genuß	Genus
167	—	2 v. u.	—	verabscheue	verabscheuen

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mutschelle, Sebastian,

Vermischte Schriften oder philosophische Gedanken und Abhandlungen

Bd.: 3

München 1799

Ph.u. 367-3/4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046501-0
VD18 80126219-001